المشترک عبارة عن لفظ موضوع لمعنيين او اكثر بوضعين مستقلين مع بقاء الوضع في المعنى

المشترک عبارة عن لفظ موضوع لمعنیین او اکثر بوضعین مستقلین مع بقاء الوضع فی المعنی



قال مولانا الرضا علیه السلام

حد وحسن علي ... بالسلم
... وا ... محمد ...
... علامة ... الحارث ...



واعلم انه لم يتميز الغير المتحقق عن المجاز فكلا الملحق المطلوب قرينة صارفة عن الغير المتحقق فان وصل هو ارادة المتحقق اتفاقا
وان الخلاف في انه هل هو من باب الوصف ... لم يحصل الظن بالارادة او هو من باب السببية المطلقة فيحمل عليه
الم يدل دليل معتبر على خلافه سواء الظن الارادة او الظن خلافه او هو من باب السببية المقيدة فيكفي الحمل على ... علام
حصول الظن بخلافه سواء كان الارادة ... او شك كالدور باب حمل المطلق ... علام ...
فيه يكفي ... الاصل ... الارادة المتحقق ... لا يمكن ... كما اذا علم ... الى ... وتلك ... قرينة
فلا يحمل على المتحقق وان كان الارادة ... والظاهر ... الان هو ... ان السببية المقيدة ...
وان ... الاستاد ... ذكرناه ...

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

این فقره در عقدة از حضرت رسول اکرم روایت
کرده است که در موهو بیت اگر خواهی که حفظ کنه
هر آنچه را که بشنوی بگو در وقت نماز سبحان من
لا یعتدی علی اهل مملکته سبحان من
لا یاخذ اهل الارض بانواع العذاب
سبحان الرؤف الرحیم اللهم اجعل لی فی
قلبی نورا و بصرا و فهما و علما انک علی
کل شیء قدیر

[illegible]

# كتاب معالم الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون

[illegible]

المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل

[illegible]

بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم

[illegible]

بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي

[illegible]

فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا

[illegible]

استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة

[illegible]

عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واسئله العصمة من

[illegible]

الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده

[illegible]

لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الامال القدير فهو لما يشاء فعال

[illegible]

واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب

[illegible]

مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين

[illegible]

وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيدهم على منتهى رضاهم وتبلغهم

[illegible]

غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقاه سبحانه و

[illegible]



[illegible]

ونلقيهم وسلم تسليما اما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار

واطالت التردد بين العين والاثر في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام

الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح

طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله

الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علمائنا

السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق

مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا

ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان اثارهم فكم صنفوا فيه من

كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب من مختصر كاف في تبليغ

الغاية ومبسوط واف يتجاوز النهاية وايضاح يحل من قواعده مشكل

وبيان يكشف من سرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه الى

الاستبصار في مدينة العلم ويجلو بانواره ما لكم عن الشرائع ظلمات الشك

والوهم وذكرى ودروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة

هي منتهى المطلب في الافاق ومهذب جامع يسعف في مختلف الاحكام بكامل

الانتصار ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح الاثار ولمعة

روض رياح لتمهيد اصوله الجنان وروضة بهجت تدهش بارشاد

فرائد الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم

[illegible]

وبرّهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهّلنا لاقتفاء اثارهم احببنا
الاسوة بهم فى افعالهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى فى تاليف هذا الكتاب
الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجدّدنا به معاهد المسائل
الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا بتحرير الفروع
بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات
قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب
للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله تعالى سبحانه ان
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وانضرع اليه ان يهدينا بفضله
الافهام الى المنهج القويم ويثبتنا حيث تزل الاقدام على صراطه
المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض
من المقدمة منحصر فى مقصدين المقصد الاول فى بيان فضيلة
العلم وذكر نبذة مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم
الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه
ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو
مرتبته امر كفى انتظامه فى سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه
غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء فى هذا المعنى من جهة العقل و
النقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان الاستيفاء



الاستيفاء فى ذلك يقتضى تجاوز الحد ويفضى الى الخروج عما هو المقصد
فاما الجهة العقلية فهى ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة
فظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان
النامى اشرف ثم النامى ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس
اشرف والحساس ينقسم الى عاقل وغيره ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل
ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف
المعقولات فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه
الاول قوله تعالى فى سورة العلق وهى اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه
فى قول اكثر المفسرين اقرا باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق
اقرا وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث
افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان
بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكان اجدر بالذكر وقد قيل فى وجه
التناسب بين الاى المذكورة فى صدر هذه السورة المشتملة بعضها
على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول
حال الانسان اعنى كونه علقة وهى بمكان من الخساسة واخر حاله وهو
صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت
فى اول امرك فى تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت فى اخره الى هذه

الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الاول قوله تعالى الله الذى خلق
سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه
سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوى والسفلى طرا وكفى بذلك جلالة
وفخرا الثانى قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فسر الحكمة
بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا
يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من
عباده العلماء السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم
الاية الثامن قوله تع قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم
الكتاب التاسع قوله تع يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات العاشر قوله تع مخاطبا لنبيه امرا له مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب
زدنى علما الحادى عشر قوله تع بل هو ايات بينات فى صدور الذين اوتوا
العلم الثانى عشر قوله تع وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العا
لمون فصل واما السنة فهى فى ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما
اخبرنى به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين على
ابن الحسين بن ابى الحسن الحسينى الموسوى ادام الله تاييده والشيخ الفاضل
عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثى قدس الله روحه والسيد العابد



العابد نور الدين على ابن السيد فخر الدين الهاشمى بحق روايتهم اجازة عن
والدى السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته
عن شيخه الاجل نور الدين على ابن عبد العالى العاملى الميسى عن الشيخ شمس
الدين محمد بن المؤذن الجزينى عن الشيخ ضياء الدين على ابن شيخنا
الشهيد عن والده قدس الله روحه عن الشيخ فخر الدين ابى طالب محمد
بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن مطهر
عن والده عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابى القاسم جعفر ابن
الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين
فخار ابن معد الموسوى عن الشيخ الامام ابى الفضل شاذان بن جبرئيل القمى
عن الشيخ الفقيه العماد ابى جعفر محمد ابن ابى القاسم الطبرى عن الشيخ
ابى على الحسن ابن الشيخ السعيد الفقيه ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسى
عن والده رضى الله عنه عن الشيخ امام المفيد محمد ابن محمد النعمان عن
الشيخ ابى القاسم جعفر بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابى جعفر محمد
ابن يعقوب الكلينى عن على ابن ابراهيم عن ابيه عن حماد ابن عيسى عن
عبد الله ابن ميمون القداح ح وعن محمد ابن يعقوب عن محمد بن
الحسن وعلى بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعرى
عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن

[illegible]

يحيى عن احمد ابن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة
لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من في
السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد
كفضل القمر على سائر النجوم في ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء
ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه
اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد ابن النعمان عن الشيخ
الصدوق ابي جعفر بن محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي ره عن ابيه عن
سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد
الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن
نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه
حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة
وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحرام والحلال وسالك بطالبه
سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء
وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم
ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم



باجنحتهم في صلواتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة
الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في
الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم
توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه
السعداء ويحرمه الاشقياء فصل وروينا بالاسناد عن محمد ابن يعقوب
عن علي ابن ابراهيم ابن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن
عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة
العلم وعن محمد ابن يعقوب عن محمد ابن يحيى عن احمد ابن محمد بن عيسى عن
ابن محبوب عن هشام ابن سالم عن ابي حمزة الثمالي عن ابي اسحق السبيعي عمن
حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول ايها الناس اعلموا ان كمال
الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال
مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون
عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد ابن يحيى عن
احمد ابن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله ع
قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا
دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ

قوله ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما [illegible]

حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت
في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل
الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه عن ابي
حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم
لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى
دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم
وان احب عبيدي الى التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل
عن الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم
ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن احمد بن محمد
عن اسحق عن سعد بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم
ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوي لحديثنا
يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد فصل ومن اهم ما يجب
على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب عن دنس
الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب
الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية



الغضبية وقد روينا بطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن
ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله ع ح وعن محمد بن يعقوب ره قال حدثني محمد
ابن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الص
الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن
ابي عبد الله عليه السلام قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه
للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصا
الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة
الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى عن الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب
الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع
للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على
الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام
الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا
باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه
اعطاه يوم القيمة امانه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة
عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول
قال رسول الله ص منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من

الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب و
يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهو حظه
عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن على الوشا
عن احمد بن عائذ عن ابى خديجة عن ابى عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة
الدنيا لم يكن له فى الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه الله خير
الدنيا والاخرة عنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الا
صبهانى عن المنقرى عن حفص بن غياث عن ابى عبد الله ع قال اذا رايتم
العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشئ يحوط ما احب و
قال اوحى الله الى داود ع لا تجعل بينى وبينك عالما مفتونا
بالدنيا فيصدك عن طريق محبتى فان اولئك قطاع طريق عبادى
المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتى من قلوبهم
عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى
عن ربعى بن عبد الله عمن حدثه عن ابى جعفر ع قال من طلب العلم ليباهى
به العلماء او يمارى به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء
مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل** وروينا
بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق
محمد بن على بن بابويه ره عن على بن احمد بن موسى الدقاق رضى الله عنه قال



قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفى الاسدى قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكى
قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن
دينار الثمالى عن سيد العابدين على بن الحسين بن على بن ابى طالب عليهم السلام
قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والا
قبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسئله عن شئ حتى يكون
هو الذى يجيب ولا تحدث فى مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع
عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له
عدوا ولا تعادى له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك
قصدته وتعلمت علمه لله جل جلاله لا للناس وحق رعيتك بالعلم
ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتيك من العلم وفتح
لك من خزائنه فان احسنت فى تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر
عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت بهم
عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه
ويسقط عن القلوب محلك **فصل** وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن
سليمان الزرارى قال حدثنا مؤدبى على بن الحسين السعدآبادى ابو
الحسن القمى قال حدثنا احمد بن ابى عبد الله البرقى عن ابيه عن سليمان
بن جعفر الجعفرى عن رجل عن ابى عبد الله ع قال كان على عليه السلام يقول

ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت
عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين
يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمض بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من
القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما
مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم
اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم
ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة **فصل** ويجب على
العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل
الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي ص وعقاب العاصيات منهن ضعف
ما جعله لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات
فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات
وقد روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد
بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة
عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين
يحدث عن النبي ص انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ
بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتاذون
من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل



دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة
وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى
فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد
بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي
عبد الله ع قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف
بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد
ابن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن
القاسم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت
موعظته من القلوب كما يزل المطر من الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم عن
ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن
ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين ع فسأله عن مسائل فاجاب ثم
عاد ليسأل عن مثلها فقال علي بن الحسين عليه السلام مكتوب في الانجيل لا
تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد
صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن
احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين عليه السلام في كلام
له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم
تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق

عن جهله بل قد رأيت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ
من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا
فتشكّوا ولا تشكّوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا
في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم
لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يأمن
ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن
جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع عن ابائه
عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات
قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال
العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره فصل وروينا بالاسناد عن محمد
بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب
عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم وتزينوا
معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم
ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابراهيم عن
محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن
ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني
بالعلماء من صدّق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم وعنه



عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسماعيل بن مهران
عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين
الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم
من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه
الى غيره الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها
الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن
علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام
قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات العلم
والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية
ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة ابن اخي شعيب العقرقوفي عن
شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله يقول كان امير المؤمنين يقول يا طالب العلم
ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه
الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة
ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه
الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله

الا لا خير في علم ليس فيه تفهم

الادب فذ خير من اجتناب الذنوب فضاده المعرفة وهاويها المواد عن حدبه الهلكة ومن فيعة محبة الاخيار عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمن بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد معرفة الله اشرف من علم الفقه لان به يعلمه في العمل اقوى مما سواه اذ به تعرف اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن الدهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله المسجد فاذا جماعة قد طافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ص ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي

قوله ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اه الظاهر انه معطوف على قوله لان مدخلية ... المذكورة ... الا يصح دليلا عليه ... فهو معطوف ... العبارة والمراد ظاهر والامر سهل سلطان



علي الوشا عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الدين ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلم يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن السليمان الرازي عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن السالم عن رجل عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه

المراد جعل المعيشة مقدرا بقدر بين كالبيت لا يكون فيها افراط ولا تفريط فيكون ذا رزق ... يكون المراد ... مع الصبر ... ولكن ... فيكون محمودا ... بعض ...

قال قلت لابي عبد الله (ع) ان لي ابنا قد احب ان يسألك عن حلال وحرام ولا
يسألك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسأل الناس عن شيء افضل من
الحلال والحرام فصل الحق عندنا ان الله تع انما فعل الاشياء بالحكمة
المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي
من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض
حصول ضرر له اذ هذا انما يقع عن الجاهل او المحتاج تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه
لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العباد وحيث كانت
المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الالام
فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض
من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام
المتضاعفة فلا بد وان يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع
الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم
يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون
الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا
العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد
روينا بالاسناد الثابت وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل



اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج
عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله (ع) قال لوددت ان اصحابي ضربت
رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي بن محمد بن عبد الله
عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال
سمعت ابا عبد الله يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم
في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين
بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال
سمعت ابا عبد الله (ع) يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا
اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة
ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي
الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا
جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن العلاء القلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله (ع) لو اتيت بشاب من
شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر (ع) يقول تفقهوا
والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابه
عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله (ع) قال ليت

التساط على ترس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام **فصل**

الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية

الفرعية عن ادلتها التفصيلية تخرج بالتقييد بالاحكام العلم

بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال

ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة

واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله

تعالى سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم

المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد

في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى

به المفتي وعلم ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله تع في حقه يعلم

بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تع في حقه وهكذا

يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد

بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كك

لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما

متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في

الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء

عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان



الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة

او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا

نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا

اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير

انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد و

ان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل

في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها

بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالنسبة

الاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها

جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس

لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ثم اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو

ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ والشرايط بان يرجع

اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه

يقال لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على

التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن

سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان

لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمالات

فى الاحكام الشرعية وما يقال فى الجواب بعضهم ان الظن فى طريق
الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافى قطعية الحكم فضعفه
ظاهر عندنا وعند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما
سيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى فى بحث الاجتهاد فله وجه وكانه
لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة
الحال **فصل** واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم
موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادى العلوم المتأخرة
او لغير ذلك من الامور التى ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم
متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها
عنه اما تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث فى هذا العلم عن كيفية
التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف
واما تأخره عن علم اصول الفقه فظ لان هذا العلم ليس الا بيان ما هو
محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال
الاستدلال ومن هنا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق ايضا لكونه
متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تأخره عن علم اللغة والنحو
والتصريف فلان من مبادى هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم
بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هى العلوم التى

كتاب وسنة — مذكورات



التى يجب تقدم معرفتها عليه فى الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل
آخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيره وتسمى
تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف
الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى
مجموع ذلك بالمبادى ولما كان البحث فى علم الفقه عن الاحكام الخمسة
اعنى الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان
من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال
المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من
المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة
الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هى المطالب الجزئية المستدل
عليها فيه **المقصد الثانى** فى تحقيق مهمات المباحث الاصولية التى هى
الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول** فى نبذة
من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس
تصور المعنى عن وقوع الشركة فيه وهو الجزئى او لا يمنع وهو الكلى ثم
الكلى اما ان يتساوى معناه فى جميع موارده وهو المتواطى او يتفاوت
وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعانى متصلة
كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ وا

واتحد المعنى فهو مرادف وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك ان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان تغلب فيه فهو حقيقة ومجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل اصل لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية



وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم تكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة

وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم هو كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها اذ هم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لاشتراكنا في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها



يضعوها لانه المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد

به مجموع المياه الذی هو احد جزئیات ذلک المفهوم والقران من هذا القبیل
فیصدق علی السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارین علی انا
نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراک للمجموع الشخصی وضعا اخر فیصح
بهذا الاعتبار ان یقال السورة بعض من القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لک
ضعف المجیبین والتحقیق ان یقال لا ریب فی وضع هذه الالفاظ للمعانی
اللغویة وکونها حقیقة فیها العرف ولم یعلم من حال الشارع الا انه استعملها
فی المعانی المذکورة اما کون ذلک الاستعمال بطریق النقل او انه غلب
زمانه واشتهر حتی افاد بغیر قرینة فلیس بمعلوم لجواز الاستعمال فی فهم المراد
منها الی القراین الحالیة او المقالیة فلا یبقی لنا وثوق بالافادة مطلقا
وبدون ذلک لا یثبت المطلوب فالترجیح لمذهب النافین وان کان المعول
دلیلهم مشارکا فی الضعف لدلیل المثبتین **اصل** الحق ان الاشتراک
واقع فی لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعیف لا یلتفت
الیه ثم ان القائلین بالوقوع اختلفوا فی استعماله فی اکثر من معنی
واحد اذا کان الجمع بین ما یستعمل فیه من المعانی ممکنا فجوزه قوم مطلقا
ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه فی المفرد وجوزه فی التثنیة والجمع
ورابع فنفاه فی الاثبات واثبته فی النفی ثم اختلف المجوزون فقال قوم
منهم انه بطریق الحقیقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر فی الجمیع عند التجرد



التجرد عن القراین فیجب حمله علیه ح وقال الباقون انه بطریق المجاز
والاقوی عندی جوازه مطلقا لکنه فی المفرد مجاز وفی غیره حقیقة لنا
علی الجواز انتفاء المانع بما سنبینه من بطلان ما تمسک به المانعون
وعلی کونه مجازا فی المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فیفتقر ارادة
الجمیع منه الی الغاء اعتبار قید الوحدة فیصیر اللفظ مستعملا فی خلاف
موضوعه لکن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعنی علاقة الجزء والکل
یجوزه فیکون مجازا فان قلت محل النزاع فی المفرد هو استعمال اللفظ
فی کل من المعنیین بان یراد به فی اطلاق واحد هذا وذاک علی ان
یکون کل منهما مناطا للحکم متعلقا للاثبات والنفی لا فی المجموع
المرکب الذی احد المعنیین جزء منه سلمنا لکن لیس کل جزء یصح
اطلاقه علی الکل بل اذا کان للکل ترکیب حقیقی وکان الجزء مما اذا
انتفی انتفی الکل بحسب العرف ایضا کالرقبة للانسان بخلاف الاصبع
الظفر ونحو ذلک قلت لم نرد بوجود علاقة الکل والجزء ان اللفظ
موضوع لاحد المعنیین ویستعمل ح فی مجموعهما فیکون من باب اطلاق
اللفظ الموضوع للجزء وارادة الکل کما توهمه بعضهم لیرد ما ذکرت بل المراد
ان اللفظ لما کان حقیقة فی کل من المعنیین لکن مع قید الوحدة
کان استعماله فی الجمیع مقتضیا لالغاء اعتبار قید الوحدة کما ذکرنا

واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب
اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط
في عكسه فلا اشكال وامّا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في
قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون
المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه
هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف
بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة
المتحدة المتغايرة المعنى على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق
الحقيقة فكذا ما هو في قوتها احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله
فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع
لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة
يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو مح بيان الملازمة
ان له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض
استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده و
لهما معا وكونه مريدا لهما معا ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده
فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما
وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفا



الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الانفراد وهو ما ذكرنا من اللزوم
والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقائه لكل
واحد منفردا وغايته ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين
فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى
تسمية ذلك استعمالا في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك
قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان
في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية
والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد
افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال
ان هذا الدليل مما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى
المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج
من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه
ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين
يجيء التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ
واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه
مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد
عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة

يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع
له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى حق كما لا يخفى
وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان
الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع
الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله ان الله وملائكته
يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد
وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا
وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من
الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا
التقدير لان يسجد له من في السموات قوله وملائكته يصلون على النبي
مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت
بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا يكون
قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك
جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة
بل نقول هو مجاز لما قدمنا من الدليل وان كان المجاز من الاصل وان

[margin: بلا شرط شيء م]

[margin: [illegible]]



ان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على
ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد
القرينة كما هو المدعى **اصل** واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي كالاختلاف في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه
اخرون ثم اختلف المجوزون فالاكثرون على انه مجاز وربما قيل يكون حقيقة
ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين
للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب
القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ملزوم قرينة
معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا
لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو مح وجعلوا هذا وجه الفرق بين
فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله
المجاز والكناية وح فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير
مريد له باعتبار ارادة المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه
فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا
منافاة واذا لم يكن تنافي لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا
بكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن
المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج
القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين

[margin: [illegible]]

قوله ساقطتان بعد ابطال الأولى ان حجة الجواز مجملة اذ كونه مجازا او حقيقة ومجازا فرع جواز الاستعمال فاذا ابطل الجواز بما ذكره من المنافيات بطلا وسيظهر من كلام المصنف انه لو كان المراد بالمعنى الحقيقي المدلول الحقيقي من دون اعتبار الوحدة والانفراد معه لا يعاند القرينة اللازمة للمجاز فلا يبطل بما ذكره من المنافيات وفيه نظر ستعرفه قوله يدل على ان اللفظ اه اقول انما ذكرناه بقوله انه يدل على ان المصنف فهم من الدخول في كلام المستدل شمول الكلي للجزئي وقد عرفت فيه قوله ويسمى ذلك بعموم المجاز اقول الذي يظهر من كلام بعض الاصوليين كصاحب الود والدرر والتلويح وغيره ان المسمى بعموم المجاز هو استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز الذي هو محل النزاع بعكس استعمال المشترك في اكثر من معنى وحينئذ يعم الاشتراك لا ما ذكره المصنف والامر فيه سهل قوله ولزوم القرينة المانعة اه اقول قد عرفت ان الوحدة غير داخلة في الموضوع له وقد عرفت ان القرينة انما هي مانعة عن ارادة الحقيقي وحده لا عن المجازي ... كلية ... بعد تسليم اعتبار الوحدة ... ليس في الحقيقي لا مطلق ... الوحدة في الاستعمال ... اعتبار الوحدة في ... فيه نظر اذ القرينة كما هي صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي صارفة ايضا عن ارادة المعنى المجازي الآخر اذ القرينة لتعيين ارادة ذلك المجاز بخصوصه فعلى ما ذهب اليه المصنف من معنى القرينة يلزم الجمع بين المتنافيين هنا ايضا وقد عرفت ما هو الحق فتامل من شرح

والمفروض انه حقيقة في احدهما ومجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة الجواز بعدما قرره في الثاني واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وترد الحجة على مجازيته بان فيهما خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان الثاني للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما المجاز والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز يعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرره في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا باللفظ والقرينة اللازمة



اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى الظاهر اعتباره هيهنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الآخر وكلامه متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هيهنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا لان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا

**المطلب الثاني** في الاوامر والنواهي وفيه بحثان **الاول** في الاوامر **اصل** صيغة افعل وما في معناه حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهو حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا الوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعله عد عاصيا وذمه

العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد الاختلاف ترك الامتثال وهو معنى
الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله
انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن
فليقدر كل لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم
عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى
مخاطبا لابليس لع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا
في قوله تعالى اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على
حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعراض ولولا
ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه
مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان
مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون
الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا
اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب واباحته ومع التنزل فلا اقل من
دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب
اذ لو لم يوجد هذا المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال
على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب



للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على
ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما
يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم
من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتم
فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل و
كانها في الاية اعتبرت مضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله
تعالى في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر
قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وآية
ذلك جواز الاستثناء عنه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين
يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب
اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على
مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه
سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد
اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ
بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب
عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما
يقتضي كونه للوجوب والجواب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم

قوله فان كان الاول نجا اه اقول فيه انه خارج عن قانون المناظرة لان على المجيب اثبات ان الذم على ذلك ولا يكفيه الجواز والاحتمال وما ذكره المعترض انما هو بطريق الاحتمال والمنع والاستناد بقوله نعم ويل يومئذ للمكذبين والصواب في الجواب ان يقال ان الظاهر الآية الشريفة ان الذم على مجرد عدم امتثال قوله اركعوا والاحتمالات البعيدة لا تنافي الظهور قوله بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب اه اقول لا نعم انه لا يدل على كون صيغة الامر للندب بل بنفس لدل على ان الشارع بين ان مراده بامره الندب بل نقول ربما يشعر البيان على ان الندب غير معناه الحقيقي اذ لو كان معناه الحقيقي لم يحتج الى البيان قوله الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب اه اقول لكن انه انما يستقيم لو كان امر فاتوا بطريق الوجوب وهو غير ظاهر الا ان يقال ان هذا بطريق المنع ويكفيه الاحتمال قوله وفيه نظر ذكر ابن الهمام ان وجه النظر ان المدعي ثبوت الوجوب لغة فقول المجيب انما ثبت بالشرع لا وجه له وايضا الظاهر من كلامه الفرق بين الوجوب والايجاب وليس كذلك انه لا فرق بينهما الا باعتبار انتهى اقول القائل بكون الامر لغة للوجوب قائل بان صيغة افعل موضوعة لغة للطلب الحتمي بحيث يكون الترك ممنوعا في نظره سواء السؤال وغيره وهذا هو معنى الوجوب لغة فهو دال على الوجوب وهو المراد من كون الامر للايجاب لغة واما ترتب الذم في الواقع على عدم الامتثال وترتب العقاب عليه فليس داخلا في معنى الوجوب حقيقة بل هو لازم لبعض افراده وهو ما اذا كان قائل امر ممن يجب طاعته وتحصيل مراده عقلا او شرعا كالله تعالى شانه والسيد وغيرهما من الحق على العبيد وان اعرفوا الوجوب باستحقاق الذم على الترك او استحقاق العقاب نظرا الى لازم هذا الفرد اذ هو المقصود الاصلي في الاصول وكان مراد المجيب بقوله اذ الوجوب انما يثبت بالشرع وهو هذا اللازم في هذا الفرد وهذا لا ينافي كون ما هو معنى الوجوب موضوعا له لغة فيكون صيغة افعل لغة فلو سلم ان ترتب الذم داخل في حقيقة الوجوب لا في بعض افراده لا نسلم ان السؤال بعينه ليس فيه ترتب الذم مدلول اللفظ انما هو الدلالة على اشتغال ذمته بذلك الشيء وتحصيله في الواقع ولم يستلزمه بعض الائمة ان صيغة افعل الصادرة بطريق الامر ايضا لا تقتضي حصول ترتب الذم في الواقع في بعض افراد المنع عند القائلين بان الامر للوجوب ايضا وان كان دالا عليه كما اذا امر شخص حرا او عبد غيره بلا جهة شرعية تستلزم وجوب طاعته من نوع من الوجوب فانه اوجب عليك ذلك الفعل فانه يقتضي حصول ترتب الذم في الواقع على الاسور فان كان اللفظ دالا على الوجوب وكان الاشتباه انما نشأ من الخلط بين دلالة اللفظ على الشيء وبين تحصيله وايجابه في الواقع

الذين لم يركعوا عقيب امرهم بها او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله عم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب ثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا في الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكن لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسؤل القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى



قوله على ان المجاز لازم اه اقول يحتمل ان يقول انما يثبت استعماله فيهما مطلقا وهو لا يستلزم كونه مجازا فيهما على تقدير وضعه للقدر المشترك وعلم يثبت استعماله في كل واحد من الخصوصيتين حتى يلزم المجاز في استعماله في الفردين من حيث حصول الكلي فيهما واتحادهما مع الكلي وانما على الخصوصية من دليل خارج ومثل هذا الاستعمال في الفرد ليس مجازا كما صرح به المحققون من خليفة سلطان العلماء رحمه الله بغفرانه

تعالى كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك وان لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك فمع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير المجاز والحقيقة اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة وان فرض وابن هو من اشتهار الاستعمال في كل واحد من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم

٧

عليه الدليل الحق احتج السيد رضي الله عنه على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف في القرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال ومن استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله او من رسوله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الا الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شأن التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في ذلك الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر فاذا ان يجيء استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة فيه بل يكون مجازا



مجازا لوجود امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بالشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغير اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعائه في الجمع استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر في القرآن او السنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الآحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه ويجوز منع الحصر فان هيهنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قد ظهرها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله فيها على حد ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين

شيئين والجواب بجواب حجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن
كحجة من قال انه لمطلق الطلب هو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها
كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج
من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة عليهم السلم ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم
بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند
انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر منهم

اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما
يدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها
منزلة ان يقال افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف
جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل و
المرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل
اضرب غير متناول لمكان ولا زمان ولا الة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد
في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة
ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها ولو بتقرير
اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل
والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفات

[illegible marginal glosses]



قوله فجوابه انا قد بينا الخ حاصل مدلول الصيغة آه اقول الخلاصة مدلول الصيغة في طلب ايجاد الفعل لا ينافي كون الامر للتكرار او
للمرة فان من قال به جعلها قيدا لمعنى الطلب ذلك وكان غرض المصنف الخلاصة مدلوله في طلب ليس معناه احد الامرين وهو غير بعيد
عند الانصاف لكن عبارة المصنف قاصرة قوله فيلزم التكرار آه لا يخفى ان كون الضد متروكا دائما لا يقتضي فعل المامور به دائما
لجواز الواسطة الا ان يفرض في ضدين لا ثالث لهما وهو لا يفيد الدعوى الكلية او يقال ان المراد انه نهي عن جميع الاضداد و
ترك جميع الاضداد لا يحصل الا بفعل المامور به كما توهم الكعبي ولكن بطلان ذلك التوهم فلا بد من حمل الضد على الضد العام بمعنى الترك ولا ريب ان ترك الترك دائما يستلزم الفعل دائما ورح يتطرق منع مقدمة ان الامر بالشيء نهي عن ضده كما اشار اليه المصنف في الجواب بقوله او تخصيصه فيظهر مما ذكرنا انه لو اراد المستدل بالضد غير معنى الترك يرد عليه منع اخر غير ما اشار اليه المصنف بقوله بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده مع منع هذه المقدمة وهو منع قوله فيلزم التكرار في المامور به ولو اريد معنى الترك يسقط المنع ... [illegible]

بصفات مختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له
على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في ان ليس المفهوم من الامر الا طلب
ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا
يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا
انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل
عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى
حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل وان هذا من التي لا دلالة على الوحدة او
التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر
الصلوة والصوم وقد تكرر قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار
فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث
ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم
التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما
يفهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن
الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا
بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة
وهو انما تكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو
يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه

[illegible marginal glosses]

فى النهى اذ الترك ليجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث لعبد تسليم كون الامر بالشئ نهيا عن ضدة او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهى الذى فى ضمن الامر مانعا عن المنهى عنه دائما بل يتفرع على الامر الذى هو فى ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان فى وقت ففى وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضى المنع من السكون دائما والامر بالحركة فى ساعة يقتضى المنع من السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة يحصل بالمرة لا لان الامر ظاهر فى المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب فى شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا للمامور به وما ذلك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بيّنا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف فى اثبات مثله اصل ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان



الامر المطلق يقتضى الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد المرتضى هو مشترك بين الفور والتراخى فيتوقف فى تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخى بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا اقربها لنا نظير ما تقدم فى التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخى خارجان عنها وان الفور والتراخى من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القائل بالفور بامور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقنى فاخّر العبد السقى من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقى انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون فيه الصيغة مجردة الثانى انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرنى بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة

وهذا هو الاقوى

قوله واما اذا كان جائزا آه اقول عليه هذا وان لم يلزم التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفورية اعني لتحصيل براءة الذمة و
اذا لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور فالصواب
في الجواب ان يقال ان جواز التاخير الى اخر ازمنة الامكان نظر المكلف هو غير مجهول حتى يلزم التكليف بالمحال فيستمر جواز التاخير باستمرار
ظن المكلف بقاء زمان امكانه ويتضيق عند ظنه بعدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز مشروطا باخر ازمنة الامكان في الواقع حتى يكون
معلوما للمكلف فتامل

الامكان اتفاقا فلا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف
المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك
الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في
الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما
النقض بالمصرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما
يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه
واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف
بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة
سببها وهو الفعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه وتعالى
فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليها
وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول
على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا
يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق
الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل
ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه
لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب دفعا

قوله فان المراد بالمغفرة سببها آه قد يقال ان الظاهر
من سبب المغفرة هو التوبة لا فعل المامور به فانه
سبب سبب المغفرة اذ لا مغفرة الا للذنب
ولو قيل ذلك بناء على القول بالاحباط فلا
يستقيم في جميع المواد اذ ربما لا ذنب للمامور به
ولو سلم فليس في الاية ما يدل على عموم الاسباب
حتى يفيد وجوب المسارعة في كل امر كما هو
المدعى ولو سلم دلالتها على عموم اسباب المغفرة
يلزم شمولها لكثير من المستحبات التي ذكر في
فضلها انها موجبة للمغفرة وح لا بد من حمل
المسارعة على غير الوجوب اذ لا معنى لوجوب
وجود المسارعة الى فعل المستحبات او
تخصيص الاسباب بالواجبات بل الواجبات
الغير الموسعة والتخصيص خلاف الاصل كما
ان المجاز او لوية من المجاز ممنوع مع انه نقول
على تقدير التخصيص يمكن حمل المسارعة على
فعل المستحبات والواجبات الموسعة وكل
جميع ذلك فانه ايضا لا يدل على وجوب الفور لعدم
امر ... اولا يدل على كونه موجبا كما
هو محل النزاع بل لا يدل على كونه موجبا
شرعا ايضا فتامل قوله في الايتين آه
اقول فيه نظر اذ على تقدير كون الامر لوجوب
الفور كان مخالفه هو العصيان والاثم بالتاخير لا
عدم صحة الفعل في الزمان المتراخر كما عرفت عند
تحرير محل النزاع وح فمعنى المسارعة ليس الا الفعل
في الزمان المتراخر لعدم الاثم فلا منافاة اذ يكون
الصحة مع الاثم على التاخير كما ح ويكون معنى
الاية ان ما يصح فعله في الزمان المتراخر
يجب فعله على الفور ولا قصور في هذا المعنى
على افادة وجوب الفور فتامل سلمه



[illegible]

والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وفيه انه ليس
وجه التامل ان محل النزاع على المذهب مجاز ويمكن ان يكون يعني باورد
بجاري فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم و
كل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك
الامر الحاقا له بالاعم الاغلب والجواب اما اولا فبانه قياس في اللغة
لانك قست الامر في افادة الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه
بخصوصه ظ واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجيهه الى
الحال الذي هو حاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الى الاقرب الى الحال
الذي هي عبارة من الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا
بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا
الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار
انفا وجوابه يعلم من جواب السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد
ره بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور
وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي
انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه لا خلاف يحسن بلا شبهة
ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل
او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب
ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور و

ولعل الاول ارجح للاصالة عدم الفورية فيتعارض المجازان
اقول اولا ان الاصل لا يثبت في الاوضاع
وثانيا ان حمل سارعوا على معناه الاولى ليس بمجاز
... تقييد في اللغة بخصوص ... وان لم ... علما
... تحقيق ... صرح به
صاحب القاموس
حيث قال سارعت اليه
... بادرت وبالعكس ...

... ان الامر بمجرده ينفك في خصوص الفور والتراخي
حتى يقتضي ... حقيقة فيهما بل مستعمل فيها او عم
منها والخصوصية يفهم ... من ... خر ... ينضم الى
الصيغة فافهم

التراخي فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احادها فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه **فائدة** اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول وقت الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الحجتان ولم يتحاشيا وبني العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الوقت الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فالمسالة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا



هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى في الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين بني عليهما الحكم لانهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك انما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاية الآمرة فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول وقت الامكان لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول وقت الامكان فيصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي حينئذ القول بسقوط الوجوب **اصل** الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا

يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه
مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم
وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى ره وكلامه في الذريعة
والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى
فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا
به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء
الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما
هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به
ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في
الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة
والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن
من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو
في نفسه وهو الصلوة وما يجري مجراها بالنسبة الى الوضوء
فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا
وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه يصح ان يوجب علينا المسبب
بشرط اتفاق وجود السبب مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا
ان يمنع مانع وصح ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل كمقدمات



الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا بالطهارة
كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة
لوجوب نصب الامام على الرعية بان ما لا يتم الواجب الا
به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهور
لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس التعرض لتحقيق
حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف والحجة لحكم السبب
انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة
غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد
قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة
بها ابتداء والاسباب فلا متناع بها واما معها فلكونها حينئذ لا
يمكن تركها فحيثما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة
متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له
وهذا الكلام عندي متطرق فيه لان المسببات وان كانت مقدورة لا
يتعلق بها ابتداء لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب فهذا القدر
كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف
يرتفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى
بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض

لكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل
الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر كما في الشك في وجوبه
واما غير السبب فلا فرق فيه عندي قول المفصل لنا انه ليس لصيغة
الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظ ولا يمتنع عند
العقل تصريح الامر بانه غير واجب الا عند الصحيح بذلك شاهد
ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لا امتنع التصريح بنفيه احتجوا
بانه لو لم يقتض الوجوب في السبب غيره للزم اما تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان
الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فاذا
بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم
ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه
واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا
فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب
ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدمة و
تاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا
عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم
واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فيكون جواب التحقيق ان الحكم



الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني منع كون
الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث
لا ينفك عن تركها اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب
لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق
ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل
هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به
الترك وهذا الامر يدل على النهي عنه بالتضمن فقد كثر الخلاف في هذا
الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من
جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص
ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من اطلق لفظ
الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد
الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء
على النهي عنه يخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع
ليس بمنحصر في اثباته في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد
العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه
واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او
هو يستلزمه كما ستسمعه فهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام

بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف ههنا انه ذهب قوم الى ان الامر با
الشئ عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق
للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا
واثبت اللزوم معنى مع تخصيص محل النزاع بالضد الخاص لنا على
عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها
منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق
تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك
وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزئه هو
المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها
بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن
نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور
الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه
من ضعف متمسك مثبته وعدم قيام دليل صالح عليه ولنا على الاقتضاء
في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين
احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على
النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين
النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه



واللازم باطل باقسامه بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا
متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة النفسية ما
لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان
تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما
بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتهما اولا فان تنافيا فا
فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه
انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل
واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن
السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع
ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة
مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهي عن ضده
وهو الامر بضده ولكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا
وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما
لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم الامر
بالشئ طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد
ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى
تسمية فعل المامور تركا لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته

كالاوصاف النسبية للاوقات وتقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد

التقل الغير ولم يثبت ولو ثبت فحصله ان الامر بالشئ له عبارة اخرى

كالاحجية نحو انت وابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان يدون في

الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب الكف عن ضده منعنا انه عموا

انه لازم للخلاف فيه وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين

وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين

فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشئ يوجب

اجتماع كل مع ضده وهو مح وقد يكونان متضادين لامر واحد كا

كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين

حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء

من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض

بالتضمن واعترض بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل

التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا

بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع

في شئ اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك و

الا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا الكل الاضداد الوجودية

فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من

الترك وابن هو من ذلك و انت اذا احطت خبرا بما حكينا في بيان محل

الاخر معه فيلزم اجتماع



محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخرج عن نظر لجواز كون الاحتجاج لا

لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الالتزام في مقابلة من ادعى انه عين

النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر من الجواب اغنانا ثم على التقدير الثاني

فالتحقيق ان يرد دي الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول

مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني

الوجه الثاني ان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم

الا على فعل لانه المقدور وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل

ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه

اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا

على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكن نمنع تعلق الذم بفعل

الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم

ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا في

المعنوي فقال المحققون ان من قال بان الامر بالشئ يستلزم النهي

عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند العقل

من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل

يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الحكيم بفعل

فبصدور ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل

العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس
خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر
بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب فلا يلزم ان يتصوره الامر
هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما
يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما
الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية
فحمله على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل فرية بينة و
احتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرنا في بيان
ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب
الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه
يعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
بل نخص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص
مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان
مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء و
العلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك
في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم



الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم
الملزوم بنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان
العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين
لعلة واحدة فان انتفاء التحريم عن احد المعلولين يستدعي انتفائه
في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون
علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فيحقق
المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت
العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه حينئذ لاقتضاء تحريم
اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين
اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام
باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان
المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو تم
لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد ان
يتحقق في ضمن فعل من الافعال فلا ريب وجود ذلك الترك لا يجوز
ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع
اختلاف المتلازمين في الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم
في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الا

الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال
فيكون واجبا تخييرا والتحقيق فى رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا
يحتاج الترك الى شئ من الافعال وانما هى من لوازم الوجود حيث يقول
بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقى الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء
جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء
الصارف توقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك و
لا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
يلزم بالوجوب فى هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا
يقول به فهو فى سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان
المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما
علية ولا مشاركة فى علة فقد عرفت ان القول بتحريمه للملزوم حتى تحريم
اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع
لما هو بين من ان العلة فى الترك المذكور انما هى وجود الصارف عن
فعل المامور به وعدم الداعى اليه مع حصول ذلك مستمر مع فعل الاضداد
الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف
الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بتقدير ان
يراد بالاستلزام اشتراكهما فى العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف

الصارف الذى هو العلة فى الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة
الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان مما لا
يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة
الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له ولكن الصارف باعتبار
اقتضائه لترك المامور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا اتى به
المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافى التوصل به الى الواجب
فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذى هو احد الاضداد الخاصة فيكون
النهى متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد الذى صاحب المعلول
وحيث رجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا
به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من
التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا
موسعا لكنه لا يصح فى الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود
الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل
الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب
الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى امر واحد شخصى ولا ريب فى بطلانه لدفعنا
بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضى تمامية الوجه الاول
من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذى يقتضيه التدبر

فى وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا فيلزم الجماع على القول به بانه
ليس على حلقه من الواجبات او لا لكان اللازم فى نحو ما اذا وجب الحج على النائى
فقطع المسافة او بعضها على وجه منهى عنه ان لا يحصل الامتثال حج
فيجب عليه اعادة السعى بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهى عنه للامتثال
كما سيجى بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب
فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل
المنهى عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت هذا
فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق
به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه
الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبين ولا يجوز تعلق
الكراهة بالضد الواجب لان كراهة محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم
فى شىء واحد شخصى وهو باطل كما سيجى لكن قد عرفت ان الوجوب فى
مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى
وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب
لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء
الامر النهى عن ضده الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون
وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف



الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعى لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة
وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعى لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة
مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير
تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف
عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وحينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الضد
الخاص فى حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا
يتم الاستناد فى الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر فى هذه المباحث
فانى لا اعلم احدا حام حولها. المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين
او الاشياء على وجه التخيير يقتضى ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب
الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو
اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين
بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين فى
المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها
اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار فى تعيين ايها شاء والقائلون
بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوى بينهم نعم هيهنا
مذهب تبرا كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل واحد
منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله

تعالى غير معيّن عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعيّن عنده تعالى ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق رحمه الله حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة

الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والعلامة والمحقق وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعله في اول الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر فاذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره



واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه وفي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ رحمه الله على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب منهم المحقق والعلامة رحمهما الله وهو الاقرب ويحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا التكرار في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا ويتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما لصلوته على الوقت فلا تصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان

المصلي في غيره قاضيا فيكون بتأخيره الدعن وقته عاصيا كما لو اخر الى
وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل
وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه
دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول
به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو
جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب
فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم
للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة
فهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما
فثبت وفي الجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظ مما مر فان اجزاء
الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير
يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام
ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة
من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل
في الجزء الاوسط والاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول
منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظ بخلاف المندوب فانه لا يقوم
مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان



بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة مخصوصة لا لكونها احد
الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان
الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا
فالاتفاق حاصل على ان الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا
بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم فعل على كل
واجب حتما لا من حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال او تفصيلا عند كونه
متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء
دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجب
اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة
واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه
وان كان الحكم به متكررا في كلامهم وربما استدل لهم بتحريم العزم على ترك
الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف
من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا
وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة
لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم
صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء القول
بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداته في الاول

وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب القاطع عن اشاع الفضلاء في
الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته والقاطع بتخصيص الوجوب
باالاول فباته لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة
اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى
بتاخيره لانه تارك للواجب وهو تعقل في الاول لكن التالي باطل با
الاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم
فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين و
ليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تبارك وتعالى اوجب
عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به
في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اول الوقت او وسطه او اخره
فقد فعل الواجب كما ان جميع الخصال في الواجب المخير متصف بالوجوب على معنى
انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار
ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له
اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق
تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من
حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن
فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من



من اجزاء الوقت مثل المؤداة مثلا في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف
مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة
وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء
الوقت الامر سهل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط
يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم
الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل و
تبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط
زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه
اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا
بحيث يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا كذلك واذا ثبت
الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة سبق التنبيه عليها
وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط
هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري
مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه
اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين
الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين

نيز القول خروج عن التخصيص ... الذي
التخيير ... فيتم ... الواجب ... بالقول
... الاحكام ... المعلقة ...
المكلف فاطراف التخيير لا يكون الا ...
... الزمان ...
كرم الله ...

وقد يشير بعض العبارات الى
... علم جواز الاعطاء
ولا ... الدليل ...
... ذلك

الى الواحد يقوم مقامه اثنين فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى
واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق
عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا
على عدم تحريم الاكراه حيث لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا
والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره
لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احد الامرين احدهما فيتوقف انتفاء المشروط
على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل
كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي
ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه
اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة
فقد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان
السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا
منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء يمتنع اكراههن عليه — وهو اراد تهمن البغاء
فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع
تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما
يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز
ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا



اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها والان الاية نزلت فيمن يردن التحصن
ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء
حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا
ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع واختلفوا في اقتضاء التعليق على
الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح
اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس
وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت احدى الثلث وهي باسرها منتفية اما
الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة و
التضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه و
لانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف
بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا — في العرف بين ثبوت ... — نسخة: ...
في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه
عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع
انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان
الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة
فان الفائدة غير منحصر فيما ذكرتم بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان
حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة

مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز
القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون
المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصغيرة بالنص وما عداها بالبحث والفحص
ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم
بيان حكم الغير ونحو هذا من قبيل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء
التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه
بحيث يتحقق ما ذكر من الفوائد لا يبقى محل النزاع في شيء و
جوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد
ذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا
لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل
الصون ويتادى ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثباته ما سواه الى دليل
واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضي لاستهجانه
هو مجرد انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف بل تمامه كونه بيانا للواضحات
والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها
لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد رضي الله عنه
فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها بعدها

ذكر في جوابه ان المدعي عدم ... لا يكفي ان يفرض اقتضاء التخصيص في صورة عدم ... عدم فائدة اخرى وان حصلت فلا بعد وعدم ... ووجدان صورة ... عدم ... فائدة ... بل في اقتضاء التخصيص ... فائدة اخرى ولا وجد صورة للتخصيص ... لا يكفي ان ... الفرق ... [illegible]



يعلم انتفاؤه واثباته بدليل اخر وافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل
صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب
بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد بنحو ما سبق
في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه لا يخفى قال من
فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى
هو كالمناقض لتفرقته بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله
ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم
قلنا واي معنى لقولهم في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان
قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا
النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق
بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان
اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل
مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت فمبالغة السيد
في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من
انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من
قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها      قال اكثر مخالفينا
ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى

[illegible]

بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على
منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء
كان يامر السيد عبده بالفعل في غد شلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا
جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى
الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه
فليس بجائز وهو الحق لكن لا يعجبني الترجمة عن المبحث بما ترى وان كثر
ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سرها قلته وانما لم اعدل عنها ابتدا
قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنونه به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي
حكينا ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية
عن اصل المطلب فقال ره في الفقهاء والمتكلمين من يجوزان يامر
الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره
ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط
انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم با
العواقب باحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط قال ره والذي يبين
ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت
مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما هو حسن دخول الشرط
فيمن نامره فقد علمنا صفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط



الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق لحسن الفعل لانه مما يصح
ان نعلمه كون المامور متمكنا لا يصح ان نعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من
الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره با
الفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام
العلم اذا تعذر العلم واما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان
القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فان
الرسول حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامر بلا شرط قلت هذه ا
الجملة التي افادها السيد قدس الله نفسه كافية في تحرير المقام وافية باثبات المذهب
المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على فاطر
اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد و
اللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
اقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف و
اللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز
ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لانه قد يحصل له العلم قبل
الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق
التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد في كل جزء فانه مع
الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء

الآخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف و
اما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم على نبينا وعليه
السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده قبل وهو عدم النسخ وقد علمه و
الا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فدائه الرابع كان الامر بحسب المصالح تنشا من
المامور به كان بحسب المصالح تنشا من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان
المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على
الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح الا ترى ان
السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر يخبرها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له و
الانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدك مع علمه بانه سيعزله
اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبيد والجواب عن
الاول ظ مما حققه السيد ره اذ ليس النزاع فيها في مطلق شرط الوقوع وانما هو في
الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست
الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه ح فتوجه المنع عليها ظ وعن
الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر
السيد ره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا فقال ولهذا نذهب الى انه
انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الى بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم
انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه



عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذا امارة
يغلب معه الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا
يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في
العقل وهو ان الشاهد للسبع من بعيد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه
يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب ان لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع
وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام جيد ما عليه في توجيه المنع مزيد وبه
يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل
بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض
غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على
حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الذي هو فري
الاوداج بل كلف مقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك
والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاما
جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان
العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من
الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ
لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم
يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد

البه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال
فانما يحصل لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك
ممتنع في حقه تعالى    الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب
لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه
قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء
وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم
اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون انضمام شيء منها
اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول
بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي
اقتضاه موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء  النسخ صح
مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ
الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي
هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل
التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما
ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق
بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول



القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض
لاجزائه واما الثاني فلان المانع كانها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى
نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي
في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو
جزؤه وح فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان قيل لا نم عدم مانعية
نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس
كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده
في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال
الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز
قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة
للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق
ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نم
ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا
لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين
ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس
الذي هو الجواز والحاصل ان الجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن
فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هيهنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت

قوله والجواب المنع من وجود المقتضى اه اقول انما يستقيم هذا المنع لو كان مراده بمستدل وجود المقتضى للجواز بعد النسخ اما اذا كان مراده وجود المقتضى حال بقاء الوجوب كما هو الظاهر من دليله واثبت الجواز بعد النسخ بالاستصحاب وعدم ظهور طرو الرافع فهذا المنع غير موجه لان وجود المقتضى للجواز قبل النسخ مما لا يقبل المنع مع انه قد اثبته بالدليل فالصواب في الجواب التعرض لاستصحابه بان يقال الجنس لا يتحقق الا بتحقق الفصل فاذا رفع الفصل المعلوم بتحقق الجنس في ضمنه رفع ذلك المتحقق

الجواز بمجرد الامر بايجابه وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا الحاذق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث انه ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب للشك احتمال رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا اللفظ يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يرفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب المقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت منافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقاء الجواز بعد الوجوب المنع من وجود المقتضى فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب قدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا يتحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لانحصار الاحكام في الخمسة كما يعلم في الضرورة بات ومع فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضى وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد





ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو ثبت للخصم ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد فتساقطا وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر هذا فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الرجحان لا الجواز فقط كما هو مشهور على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ لكمل قيود الندب فكان هو الباقي

في النواهي

اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما

ثبات الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله هما يقال ان
هذا مختص بمناهي الرسول وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى
عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد
هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم على نحو ما
قلناه في الامر    واختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو
الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي
نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه
كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر
الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق
التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولم يحسن المدح على مجرد الترك
احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون
مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها
وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم
متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا لان تاثير صفة القدرة في الوجود
فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض
وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة
المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار

قوله فقد حرم فعله اقول يمكن المناقشة فيه [illegible] بان ما وجب الانتهاء عنه [illegible] الكراهة [illegible] [illegible] الانتهاء [illegible] الحرمة والكراهة و [illegible] الانتهاء [illegible] الطريق [illegible] ان الفعل [illegible] [illegible] [illegible] فلا يتم الاستدلال [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ما ذكره في الاحتجاج [illegible] ان الدلالة في الاحتجاج [illegible] ووجوبها غير ملحوظ [illegible]



في جميع التعريف لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما
هو الاستمرار الفاني لها فهو مستند اليها ومتجدد بها    قال السيد رضي عنه وجماعة منهم العلامة
في احد قوليه وللمرة وقوم بافادته للدوام والتكرار وهو الحق لكن العلامة في اختار في النهاية
ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في
الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها اذ مع ادخال فرد منها يصدق
ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان
يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان
عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد
بمتناول عنه لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه
لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام و
بانه يرد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم
والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام
ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلا منا في ذلك مختص
بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره والاشتراك انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني
ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان الثاني
هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان في امثاله يجعل الوضع للقدر المشترك
ايضا لزوم المجاز او الاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا

ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار
بل هو محتمل له

في النهي المطلق

فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث التجوز بجائز ولكنا كيد واقع في الكلام مستعمل في تأكيد
بخلاف الدوام يكون فلان قرينة المجاز حيث يحمل عليها فقد يكون تاكيدا او [illegible] لا التباسا كون
النهي للدوام والتكرار توجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزم من الفور والتكرار فيه
الفور ايضا والجواب ان ذلك طاهر [illegible] لو امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في
ذلك خلافا القائل اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع
فنقول الوحدة يكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كا
السجود لله تعالى وللشمس والقمر ومنهم من منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما
ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء من الجهة الواحدة مأمورا ومنهيا
عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال [illegible] ومنعه بعض
المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان
الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما
والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة
وينهى عنها من جهة كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر
طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد
مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا
يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وذلك منهي عنه
ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة



في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد
فلو صحت لكان مأمورا به من حيث انه احد الاجزاء المأمور بها للصلوة وضرورة ان الامر بالمركب
امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي و
هو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر
عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع
عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر
والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر
الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما
مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى
لا يبقيان حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال
المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف
فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع
كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع
حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم
الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزئها
بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا ال
الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات

باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به
الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المأمور
به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر
في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة
التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعد الرأيين في وجود
الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا
فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار
المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منه الحاصل
في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع
فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي
الى اخره ان اريد به خروجهما عن الوصف بالصلوة
والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين
وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة
والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة
لا يرتاب ذو مسكة وفهم وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد
يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه

اصل اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في
العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف
القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة و
قال اخرون يدل لغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات
بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فههنا دعويان لنا على اولهما ان النهي
يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة و
مرادا وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمأمور به ولازم
ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا
على الثانية انه لو دل لكان باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية
فظ واما الالتزام فلانه مشروط باللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم و
كلاهما مفقود ويدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي
عنها وانها لا يفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك
دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة بحسب الشرع لا
اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد
بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه
حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم بط لان
الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا تساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين

فيمتنع النهي عند خلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع
لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من
جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة
بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من
مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه
وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة
في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع
اذ الخلاف فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة
ترتب الاثار على انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان
الصحة فيه باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة
المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد
في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على
عمومه ثم نعم صوف غير العبادات استوجه احتج مثبتوها كان لغة ايضا
بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من ان العلماء لم يزالوا
يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد
واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد
انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة



لغة ولتحقق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته
في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والحق ما استدللنا به سابقا
الوجه الثاني ان الامر يقتضي الصحة لما هو محقق من دلالته على الاجزاء بالجملة
تقريره والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا
لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا
لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله ثم في الامر و
لئن سلم ان يقال لا نسلم وجوب احكام اختلاف المتقابلات بجواز اشتراكها في لازم
واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه
لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ان
يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين للدلالة
مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم
منتف لانه يصح ان تقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت
لعاقبتك لكنه يحصل به الملك وانت يجب يمنع الملازمة فان قيام الدليل
الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح
قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح
بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا فليس بين قوله في المثال ولو فعلت
لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة تشهد بذلك

الاتفاق السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به رواة
فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان
المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول الفصل الاول في الكلام على الفاظ
العموم اعلم ان الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ
والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد رحمه الله ليس له لفظ
موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين العموم
والخصوص ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل
صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى
وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد
اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب احدا عد مخالفا
والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر وايضا فان النكرة
في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من
الالفاظ التي ادعي عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان قول القائل رايت
الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك يقتضي بيان الملازمة ان كلا واجمعين
مشترك عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم
ان يكون الالتباس متاكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة



ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة و
في الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر والظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه
حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما با
العقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه
لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان
مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق و
ذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه
وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه
دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان
جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان
كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه
مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله
حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا فاشتهر
في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على
سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب
مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح

وهو غير جائز على الله معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود
المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا الاخير من نظر
واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر
في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل
على انه حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل
هذه الشهرة من الوهن **اصل** الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد
لا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققو مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف
في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما
المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ
وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة لنا عدم تبادر العموم منه
الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا
بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس
الدينار البيض والدرهم الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على
العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون
بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر
اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قررناه



في موضعه واما الثاني فلان الظاهر ان الاجمال لا انكار افادة المفرد المعرف باللام
العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم في الكلام في افادتها
في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ
العموم التي هذا من شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك انما
يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة** مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي
دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا
عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا
على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا
وقول النبي صلى الله عليه وآله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه
قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية
انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم اتفاقا فاما ان يراد الوجود في ضمن
جميع الافراد او البعض الغير المعين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل
بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه
الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة جميع
الافراد وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق فانه
قال في اخر هذا البحث لو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فانه قرينة

خالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة اصل اكثر العلماء على
ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك
وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا
مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد
فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال للعموم فيما يتناوله
من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فنعلم كونها مرادة وبقي ما سواها
على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت
من حكيم فلو اراد القلة لبينها حيث لا قرينة وجب حمله على الكل ويراد من دلالة
من الغاية انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على
الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا
فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانه مع عدم القرينة اذ يكفي
فيه كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا
للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كساير
الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع
بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته
ولا يخالف هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا
نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له





له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب التوقف على
ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله
في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج حمله عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغة
الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه
الصيغة بلا قرينة الزائد على اثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دون
لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله
والمراد به ما يتناول الاخوين
تعالى فان كان له اخوة اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا
معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث
قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما
وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن
الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما
يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما
دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في
صيغة الجموع لا في لفظ ج م ع اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا
ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما يثبت
حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم
الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه

وانكاره مكابرة وايضًا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجود
هما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعًا فالمعدوم اجدر
ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله مخاطبًا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقول
له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة
اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على
اهل الاعصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار
المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن
الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات كيف وهي خطاب المشافهة اذ
التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاهًا وللباقين
بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني
فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان
يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا انما لا نزاع فيه
اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين الفصل الثاني
في جملة من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى
كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ
وابي المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم



منهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل
في حق واحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت
كل ما في الصندوق يعني من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا
قوله كل من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة
فقال اردت زيدًا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها
كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال
العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض
الافراد اولى من بعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي
الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه
الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون
والمراد هو الله الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم ابن مسعود
بالاتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنًا لوجود القرينة فوجب جواز
التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر
اقرب الى الجميع من الاقل فكذا اجاب العلامة رحمه الله في النهاية وفيه نظر

لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي رجحة ارادته على ارادة الاقل لا امتناع
ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل
على ان استعمال العام في الخصوص كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله
من وجود العلاقة المصححة للتجوز لاجرم كان الحكم مختصا باستعماله في
الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض
مدلول العام فهو جزئه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط
في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه
وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب ان كل واحد
من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان
مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق
الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز
علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في
صفة وهي هيهنا الكثرة فلا بد من استعمال لفظ العام في الخصوص من
تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال
وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني بالمنع من
كون الامثلة للتخصيص مطلقا بل لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا



لغوا وينكر عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم
والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن
اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم
ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل
النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل
للمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود
على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل
واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق
للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يوكل ويشرب وهو
مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي
هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين بحقله وغيره اللفظ بخصوصه
من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام
العهد الخارجي على موجود معين من بين المعهودات الخارجية كقولك
لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه
عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان
ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا احتج مجوزه الى الثلثة
والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان فكانهم جعلوه فرعا

لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميها فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر **مسئلة** واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف **وقال** قوم انه حقيقة مطلقا **وقيل** هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعدد ها والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب وينقل ههنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض لها **لنا** انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الالفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع **حجة القائل** بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرأ عدم تناول الغير



**والثاني** انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة **والجواب** عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير وتناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع كونه العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز **حجة** من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما **والجواب** منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة

اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين
في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في ...
وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل
انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزه في نحو الرجال المسلمون من المقيد
بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء
من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او
للعهد مجازا ولكان الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما
الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم والجواب الملازمة ان
كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما
وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره
وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب الثاني ظاهر فان الواو
في مسلمون كالف ضاربا وواو ضربوا جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف
واللام في نحو المسلم وان كان كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة يفهم
منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال انه مسلم للجنس والالف
واللام للتعريف والحكم بكون الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير
تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد
والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلث متحقق في العام المخصوص لظهور



الظهور انه امتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها
لان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد
وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات اصل الاقرب عندي
ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص
مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد من كلام بعض
المتاخرين ما يشعر بالحجية عنده ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من
فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل
والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض لباقيها فانه
تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه
يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع بان السيد
اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا او
قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه عد في العرف
عاصيا وذم عند العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي
وهو المط احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي
العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة
وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام
الباقي احد المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا

بأن جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا تظهر حجة
المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في
الأصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا لا يكون حجة وما لا يكون ظاهرا لم
والجواب عن الأول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل
على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه
كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل
يعينه ايضا لافادته كون التخصيص بغير ظاهر في ارادته مضافا الى منافاة
عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة
المفرد المعرف باللام للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا من غير
جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هنا مع ان
المحتج عنه وافية بدفع القول بالحجية في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى
جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع مقطوعا به على كل
تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند
هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا
واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي
مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب بالمنع من ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا
من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي (اصل) ذهب العلامة في التهذيب الى



جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب
في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكي فيها كلا من القولين عن
بعض العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم
ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي
يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك
جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع
اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحث يغلب معه الظن
بعدم المخصص وقال بعضهم انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظ
ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين باختياره لكنه
ضعيف وهو مما قيل انه مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب
اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد و
ينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل هذا
غير معتد به عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر
عن غباوة واستمرار في عناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب
بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا

فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن
الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع وذاع ابعض
حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه
ولو توقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن
ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات
احتج مجوز التمسك قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في العام لوجب
طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص
انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني
طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف فاش ايضا بحمل الالفاظ
على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا
احتج العلامة ره على ما اختاره في التهذيب وهو كالتصريح في موافقة
هذا القائل وفيه تامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات
اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا قبل الظن
قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول
على الحقايق واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه
الخلاف والبحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان



كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد
فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب الله
دليلا يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص حصل القطع بعدمه
والجواب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل
عند كثرة بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث
او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

**المطلب الثالث** فيما يتعلق بالمخصص **اصل** اذا تعقب المخصص متعددا
سواء كان جملا ام غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا
وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض
الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع
المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم
من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغير اوضاع
الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة
ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول
عن الشيخ وقال اخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى
لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى ره انه
مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان

للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة
الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على الاول
القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا
طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة
في التهذيب ليس بجيد لان فرض وجود قرينة يخرج عن محل النزاع
اذ هو في ما عري عنها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل للحمل
من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما
هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما لفظا كما
يقول المرتضى رضي الله عنه وان كنا في المعنى موافقين له ولولا
تصريحه بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه من الحمل
على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا
تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب
تجويز رجوعه الى الجميع كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه
على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة
او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع الى
اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف و
الاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها



لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها
مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المط كما هو
الظ فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها
وتقدم في توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه
المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد
له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا
مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع
خاصا لخصوصية التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له
خاصا ايضا وهو ظ لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته
جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا
معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع
عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين
اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها
معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم
الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر
فيه والموضوع له خاصا ومن القسم الاول من هذين المشتقات فان
الواضع وضع صيغة الفاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله

مدلوله وصيغة مفعول منزلة لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع
له في ذلك بيّن ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا
مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع
للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع لهذا المعنى
الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك
لان لفظة هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد
مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة
فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام
في البواقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة
باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته
فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء و
الاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي
معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها
من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما
اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان
لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك
لفظة ضرب مثلا وضعا عاما لكل نسبة الى الحدث الذي دلت عليه



عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى ... فهو واضح اذا تمهد
هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات
الاخراج اما الحروف منها فظ واما الفعل فلان الاخراج بها عما هو
باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه
من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود
الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية الشيء لذلك وهو يحصل لو
منها كونه موضوعا وضع الادوات اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان
يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي ا
الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم
المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع
بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لان
اتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج
الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ
المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا للمسميات
متناهية بحيث يطلق ويدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع
حاصلا ويحتاج لتعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع
العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن

ولا البعض دون بعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة
انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث
يكون صالحا للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار معنى
اخر وحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك
فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة
التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين
بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم
وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى ره بوجوه الاول ان القائل اذا قال الغيره
اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم هل اراد الا واحدا
من الجملتين او جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين
من غير ان يقوم دلالة على مجيئه في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف
في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد
اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خص باحدهما انه اذا
عاد اليهما فلدلالة دلت ومن رجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي
يليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في امرين واذا
كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء للجملتين محتملا لرجوعه



لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل للعموم للامرين وحقيقة في كل واحد منهما
فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الا
الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة
منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء
يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه
ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين
من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي
يليه دون ما تقدم فوجب مع فقد القطع على كل واحد من الامرين ان يقف
فيهما ولا يقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت
غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكوتي قائما او قال صباحا او مساء
او في مكان كذا احتمل ما عقب به ذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف
المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدد من الافعال كما
يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع
على ان العامل فيما عقب بذكره الكل او البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك
يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء و
الحال والظرف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه
استقلاله فالجواب ليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع

على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف
ذلك لان هذا من نكبه مكابرة ودفع للمتعارف فلا فرق بين من جمل
نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يتعقبه الحال
او الظروف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان
الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن
الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة
الاشتراك لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة
فيه كما يقول اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما
عن الثاني فبانه على تقدير تسليم ما يدل على كون اللفظ حقيقة في
الامرين لا يدل على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلنا ولا بد في
الاشتراك من وضعين واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليم انما
يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا يدل على الاشتراك لجواز
كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين واما
عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع واختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما
قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا
يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع



الرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع
فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه وافادة معنيهما فان
قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا
ثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين
قولنا رايت بني زيد بن محمد واكرمه ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان
الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذا ما
هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى
جميعها بلا خلاف فكذا الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما
استثناء غير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة
من الجمل والحكم بالاولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ
العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناول الجميع وخامسها
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم
حيث يتعلق ارادة الاستثناء في الجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين
به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لا
استهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف
مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين لكان تطويلا مستهجنا

وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط واستثناء يجب ان تلحقه
ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به
ومؤثرة فيه فاستثناء المتعقب متصلا بالجمل المتصلة المعطوف بعضها على
بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل
بل هو محتمل كما قلناه في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني
انه قياس كالاول وعن الثالث انه ذكر المشية قبل الجمل ليبطل استثناء
لا شرطا لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا
على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول
القائل حججت وزرت ان شاء الله تع وانما ادخلت المشية في كل هذه
المواضع لنقض الكلام من التفويض والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف
اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق
بالاخيرة قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا
لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته
للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه
فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع
ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق
وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يجب ان يشبه بالجمع المنكر



المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له
من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رأيت رجالا كان كلامه صالحا
لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد
اراد كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كانوا يريدون الاستثناء من
كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل
بذكره عقيب كل جملة كما يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا
من الحكم بالاختصاص وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام و
عدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو
لصحة اللحوق والتأثير فيه لتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا
لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن
محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف
الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما
عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود
الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدم
عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه
استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد اذ لو جاز مع افادته واستقلاله

ان تعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث
ان من حق العموم مطلقا ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي
خلاف ذلك وما اختصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص
غيرها ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع
كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص
سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد
الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون
ما تقدم فاذا قال القائل ضرب غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد
المستثنى راجعا الى الجملة التي يليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا
للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة
الاولى الى الثانية الا بعد استيفا غرضه منها كما لو سكت فانه يكون
دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكان السكوت يحول بين الكلام وبين
لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذا الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى
فيكون مانعة عن تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء
للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن
تعليله بمخالفة حكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال الا على القول



بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم و
الاسناد كما هو راي محقق المتاخرين فقط وكذا على القول بان المجموع من المستثنى
منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فلهما اسمان مفرد ومركب واما
على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء
قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بما بقي من
الثنيا فلا مخالفة بحقيقة وقوله تركنا العمل بالدليل يعني الاصل
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذه فان الخروج عن اصالة
الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا بد منه شبوب الحرب
ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع
به فتعليل ترك العمل بالاصل ح بدفع محذور الهذرية فضول بل
غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن
الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى
منه رجحانا بل وغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان
المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء خالف
الاصل بهذه القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظ لان
الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء
من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر

اللفظ حتى يتحقق الفراغ و ينتفى احتمال الارادة غيره ولو كان تصدور اللفظ
بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته
منافيا له ووجد به ويمشى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدى معه
دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضى لصحة اللواحق وقبولها
مع الانفصال انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر ان يأتى
بدليل فى حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه
لا يجترئ السامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض
قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع مع بطريق
الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود
الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا اللزومه على كلا التقديرين
وصح التمسك فى انتفاء التعلق بالباقى بالاصل الى ان يعلم الناقل
عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة فى شئ وان قد يحصل
اشتباه فيه عليك فاستوضح بالندبية صيغة الامر فانها على القول
بالاشتراك بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القراين تدل
على الندب فى ذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا امر متيقن وما
زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك فى نفيه بالاصل لكونه زيادة فى التكليف
انما ذاك لم يقم قرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا فى محله غير



منتقل به عنه الى غيره كما يقول من ذهب الى كونه حقيقة فى الندب
فقط وهذا انما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة
بحقيقة على القول بالاشتراك انما هو فى الحمل على الوجوب وهكذا
الحال عند من يقول بانها حقيقة فى الندب وقد عد بعض الاصوليين
القول بالاشتراك من فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ
حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافى الدلالة
عليه بالاعتبار الذى ذكرناه واما حالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم
اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال
فالشك فى قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل
لم يكن خارجا عندنا عن مقتضى اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا
له فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال بالاختصاص بالاخيرة ان يكون
المتكلم بارادتها مع الباقى متجوزا او متعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا
بعيد جدا بعدما علمت من عموم الوضع فى المفردات وانتفاء الدليل على
كلامه وفى الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة
فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها فى الاخراج من الجميع
لتوقفه على وجود العلاقة وفى تحققها نظر وقد تكلف بعضهم ان علاقة الكل
والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل ليس على اطلاقها بل لها شرائط

دعوى جهنا مفقودة والجواب الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه
بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بتعلقه بغيرها ونحن نقول بان العود الى الجميع عندنا وعند السيد المرتضى رضي الله
محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله ... الاستقلال
لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره قطعا بخلاف ما نحن فانه من
الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان
لم يكن لازما قال علم الهدى رضي الله عنه مشيرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها
وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على
ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن
اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا
هذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز غير ان يقطع على ان هذا الذي ليس بواجب
لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواز
عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة
بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن
الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد
الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في
المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف
دليله وقد ذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا القيام



معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة
عن استثني كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المختار سلمنا لكن
نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا
له حجة يعتد بها وانما ذكر بعض الائمة رض انهم حملوها على المؤثرات
الحقيقية وضعفه ظ وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع عرفا
والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات ثم ما نقل عن سيبويه من
النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز
وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين
العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني زيد
واعطيت واكرمت الامير فالعاملان في المثالين متشاركان في رفع
الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي
المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم
توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم
كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث
اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو
حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فحينئذ اما في كل واحد
بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد

بالاشتراك والتواطؤ باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على
المبتدء وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الحال
عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير وهو خلاف المفروض والثالث
هو المط ثم انه يجوز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان و
العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا
الحكم المنقول عن سيبويه هنا مخالف لما نقل عنه ثمه من النص على
عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم نجم الائمة عن الخليل وسيبويه و
نقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب
رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعلقه بالامرين يقتضي
التناقض وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة
دراهم الا درهمين فهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها
ونقصان فاذا قال عقيب ذلك الا درهما يرجع الاقرار الى تسعة
لكونها مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثنائهما من العشرة
فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه
لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على
عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او

كان المفهوم من القطع



او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار بالثمانية
الى التسعة فيفيد ذلك ط وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل من الاولى
الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد
القول بن بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه
مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات
المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة
وجوابا فان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط
الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت بعد تعمق النظر في الحجج السابقة
لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتمييز المختار منها عن المزيف اصل
ذهب جماعة من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله لم
كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق عن
الشيخ انكار ذلك وهو قول لجماعة من العامة واختار هو التوقف وافقه
العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى ره ايض وله امثلة منها قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن
والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن
وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه والرجعيات وعلى الثالث يتوقف
وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا

للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم واستعماله في الخصوص
مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع
على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا
على مقتضى الوضع وكان مسلوكا سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد با
اللفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة
العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي
اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر
من مرجح والظ انتفائه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر
صيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس
فان تخصيص الضمير لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان
المجاز اللازم من عدم التخصيص ابع مما يستلزمه التخصيص لكون الاول
واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع
ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه
ح يتحقق المجاز في الضمير ايض على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا
به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان
وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير
عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على



على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان
التقدير في الاية ح وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص
فمنوا اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظ بعد ما
قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يجوز با الضمير عنه فالتعارض
انما هو بين التخصيص والمجاز والظ تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان
التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له
يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه بط وجوابه منع بطلان المخالفة
مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه
ان اللفظ عام فيجب اجرائه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد
اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ
مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما من ظاهره وصيرورته مجازا
خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان
اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم
تخصيص المرجع لكن ذلك لما كان مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا
يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به و
بقاء المرجع على حالته في العموم ولما لم يكن ثمه وجه ترجيح لاحد المجازين
على الاخر لا جرم وجب التوقف اصل لا ريب في جواز تخصيص العام

بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف و ا
الاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله
وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما
يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على
خصوص ذلك الخاص والرجحان الاقوى ظاهر وليس الامر ههنا كذلك
فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح
للمعارضة فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة
الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق
ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة
العام على خصوصيات سيما بعد شيوع تخصيص العمومات اصل
لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما
تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا
وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن جماعة منهم انكاره
مطلقا وهو مذهب السيد رضي الله عنه فانه قال في اثناء كلام له على
انا لو سلمنا ان العمل قد ورد في الشرع لم يكن في ذلك دلالة على جواز
التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام خص
من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام



العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض
واليه يميل المحقق لكن بناه على منع كون الخبر الواحد دليلا على الاطلاق
لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة
فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا
مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالمرة احتجوا للمنع
بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض
القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز
النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق
اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص
العام على العام الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص
وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان
كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني
بالظني وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل
لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي
الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا وتعارضا

فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الابداع الذي ادعيتموه هو الفارق
بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء
في الضعيف تاثيره في القوي فليتأمل حجة المفصلين ان الخاص ظني
والعام قطعي فلا يعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى
بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا او عند الفرقة الثانية
بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل
والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى
جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في البعض فارتفع ما نفي
القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية
فلا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه
ظني من وجه اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب بترجيح
الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال الخبر
بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما
نذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى **اصل** في بناء العام
على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما
اولا والاول اما مقترنان اولا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص
فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على

الخاص بلا خلاف يعبأ به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا له وان كان قبله بني
على جواز تأخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له
كالاول وهو الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو
من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهم
المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وسيأتي تحقيق ذلك الثالث
ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق
والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص ح
وعزاه المحقق الى الشيخ وهو ظ من كلام علم الهدى وصرح ابو المكارم
ابن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص
ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك
العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته
وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند [illegible] فكان
اولى بالترجيح ومما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التأخر عن
وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس
التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظ
لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف له لا

لامساغ لانكارها وبمجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى
لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد
قيل ما من عام الا وقد خص كما مر وحجة القول بالنسخ وجهان
احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو
بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان ياتي على الافراد واحدا
بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك
انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو
بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه
والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها با
النصوصية يمنع من تخصيص بعضها المنافية من المناقضة بخلاف ما
اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى
النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ
رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع
وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا لكلام
اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه
بيانا ولا ضير اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول با
النسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير البيان وكانه يريد به عدم



عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان تقدم
عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب
عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير
سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد هنا للاحتجاج على ما
صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص
الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج في
الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في جميع العمل بالخاص و
ما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا
وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا
والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصصا
او ناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا
او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون
ناسخا مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا و
بين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف تقدم الخاص
والحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد
حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول
الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم

عند عدم الشرط فلا يصلح احتمال النسخ معارضا لاحتمال التخصيص لا
يقال هذا معارض لمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود
الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك
في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا
نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر
بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص
كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث
لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ثم
من البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص و
لئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا
والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من هذه
الشوائب ح فلا وجه لتخييل التوقف في تقديم الخاص مطلقا للتردد
بين ما ذكر من الامور بل يختص هذه الصورة من بين ويبقى الحكم
ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل
وان قصرت عبارته عن تاديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي
ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل

سهل اذ الظاهر ان مثل جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال
النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى
رضي الله عنه عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما
او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط
محصول لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد لانها هي التي
ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه
كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي
الذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى
ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه
السيد هنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه
يعلم مما ذكرناه للبناء على ما تقدم هناك لظاهر ان الخاص ح بين
ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف **المطلب**
**الرابع** في المطلق والمقيد والمجمل والمبين **اصل** المطلق هو ما دل على
شائع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت
امر مشترك و**المقيد** خلافه فهو ما يدل لا على شائع في جنسه وقد
يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شائع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشائع

بوجه ما من حيث كانت شايعة بين الرقبات المؤمنة لكنها اخرجت عن الشياع وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق والثاني

اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عارفا فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع



جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي فيه احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد احتج بعضهم دليلا على الحكم مستدلا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه على البدل فيصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا للبعض لتسميته من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان

ان الخاص المتأخر بيان العام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتأخر
احتج الذاهب لكونه ناسخا مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق
لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة
وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على المقيد خاص في الجواب ان المعنى
المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب
حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب
حصولها قبل وليس الامر كذلك وفي هذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني
ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار
لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في شرح
اللمع فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق
الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا
يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل
عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم انه يحمل عليه مطلقا
وكلاهما باطل لا سيما الاخير اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون
فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا تقترن به ما يدل
على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكما المشترك لتردده بين معانيه
اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين



بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح
للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث
يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته للتردد
بين زيد وعمرو وكالمخصص بمجهول نحو قوله تعالى احل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع
الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهيهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى
وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا و
الاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ
اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه
وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال فيه والمتبادر ايضا من لفظ القطع
ابانة الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فلا اجمال
احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه
وان كان لها اسماء يخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى
الاشاجع والى الزند والى المرفق والمنكب واعطيته كذا بيدي و

انما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتبت باصابعه وقال عيسى
يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على
جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما
يقع اسم يد على بعض من هذا العضو احتج معتبر القطع ايضا مع ذلك
بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين
قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع
الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض
الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية
كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان
غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف
ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا
دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه
ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع
خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة
الثانية عند جماعة في الجمل نحو قوله عم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ولا نكاح
الا بولي مما ينفي فيه العلم الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل



الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد
فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا
اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كون حقيقة شرعية
في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا
ونفي المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء او الجزء وقد اخبر الشارع
به فتعين الارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر
وقلنا بان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا
ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤهما ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة
دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل
فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا
يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما
هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم اذا
كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف فيه مثله مختلف فيفهم منه نفي
الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال وفي
الجواب ان اختلاف العرف في الفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في
انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه

عنده لانه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند
كل منهما في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي
الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء
الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره
ولا يكون هنالك اجمال وكذا مع اتحاد الحكم اللغوي فانه يجب صرف النفي
اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس
احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه فلا
نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى
الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض لنا على
الاول لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث
يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول
والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوءة فاذا قيل
حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى
الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم
العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال
كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها
فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فلا انه على



على بعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح
الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود
من مثله اصل المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه
نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا
وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على
الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول
من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه وآله وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع
لونها تسر الناظرين فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان
تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله ص فيما سقت السماء العشر
فانه بيان لمقدار الزكوة المامور باتيانها والفعل من الرسول ص
كصلوته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان
لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة با
الضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا كما رايتموني اصلي
وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم
يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك
الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن
وقت الحاجة فاذا عرفت هذا فاعلم
انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم
جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
واما تاخيره عن وقت الخطاب الى
وقت الحاجة
فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى رض فقال
الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة
والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر يحتمل المجاز ايضا تاخير

بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره
فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله
الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا اخر هو جواز تاخير بيان ما ليس لظاهره
كالمجمل واما ماله ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز
تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين
قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل
المبحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه
تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ
فيه عن وقت الخطاب ان كان مرادا بالخطاب وانما العجب بعد هذا من غفلة
العلامة عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان
المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط
تاخر الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا اشكال و
جعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة
السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من
البيان اهو التفصيلي ام غيره بحيث يعد الوجهين في المخالفة لذلك القول
اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي



الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الامرين
وكان العلامة لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا وا
الذي يقوى في نفسي هو القول الاخر قول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير
سوى ما يخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما نسمعه وستبين ضعفه ولا
يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها اكتفاء المكلف في تولهين نفسه
على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب
عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم
جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير
ان يبين له الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع
الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف
المخاطب بلفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصى بما
العزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير
المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل فكذا الجواب احتج المرتضى على جواز تاخير بيان
المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة دينية يحسن
لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا هيهنا وجه قبح وهو الخطاب على الايهام
المخاطب بمعناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه
يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني

وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب
لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتأتيه وتذره اسلمها اليك عند
توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير العلم
بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا
خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه
التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج الشق
الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني
منع تاخير بيان العام المخصص بثلثة وجوه الاول ان العام لفظ
موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا
يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا
اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع
له من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول
الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل
زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا
مجازا ولا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة
تدل على ذلك وبهذا المعنى بانت حقيقة من غيرها لان الحقيقة
يستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا



جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم
يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به
قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ لحقيقته موضوع له في اللغة لان المجمل
فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد
بالحقيقة باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان
جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان
لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخ من ان
يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او
يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص
فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما استقر كونه دالا عند الحاجة
الى الفعل قلنا هذا الحاجة ليس بمؤثرة في دلالة اللفظ فان دل
اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت
الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما
ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير
بيان المجاز فيه ووقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي
على سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن
سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل

لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل
يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا فالفرق بين قولك وبين قول من
يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان
اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا
ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينظر وقت الحاجة
فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه فهنا
هو نقض قول اصحاب الوقف في العموم فقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ
العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذا
الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما
رامه من زيادة التقريب ونحو اما عرفت وقيل فيما النقض بالنسخ
اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية
يقتضي ارتفاعه حتى انه متى من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل
الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا الى هذا
على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلا بد من كون لفظ المنسوخ
ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف
ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة
من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء بعض اصحاب



هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيانه
الاجمالي بالمنسوخ فرارا عن هذا المحذور لكن السيد ادعى الاجماع على خلاف
هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تاخير
بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل الما
مور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب انه
اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز
لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو
نقض مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجوز ذلك عند احد يجري
خطاب العرب بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل
مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان
قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا
يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحالة الى بيان صفة ما يجب ان
يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدونه عليه في تقبيحكم تاخير البيان
لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة
المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة
والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير
قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم

بصفة الفعل وان كانا متساعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب الى ان
المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذه ينتقض بمدة ا
الفعل وغايته لا انها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقد تنظر
قول من جوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل
بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى الزاجر العلة نقض
منكم لهذا الاعتبار كله هذا عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها
تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه كلامه ههنا وننقض استدلاله
بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تنبيه التقرير فان مواضع
الامتياز على ندارتها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تغييرها وسوقها
بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في
افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو
المايز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة و
اما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا
من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا
عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه
فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا
عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان الاصل في اللفظ مع فوات



وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدل لك على
هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا
يخرج به الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما
هو تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة
لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي تخيلتموه في موضع النزاع اعني الاغراء
الاغراء بالجهل ثانيا على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص
بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا
في ذلك خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة
وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون
اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع
هنا ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة
كما هو الحق وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز
الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز
وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها قلنا في
موضع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك
يوجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب من

السيد انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود
نظيره عليه حيث قال ومن قوى ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب
بالمجمل ويكون بيانه فى الاصول وتكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف
المراد فما الذى يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد
فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد فى الجملة انه يمتثل بما يبين
له قلنا اى فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق
بينهما انه اذا خوطب فى الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة
المراد ولا كك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان فى الاصول
فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو فى هذا الزمان قصيرا او طويلا
مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة
من غير ان يمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان
فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن فى الحال من معرفة المراد به وهذا
هو قول من جوز تاخير البيان فلا فرق فى هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره
فان قالوا هذا الزمان الذى اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجرى
مجرى زمان مهلة النظر الذى لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كك
لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية فى اقصر منه
وليس كك اذا كان البيان فى الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن



يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا
كلامه وليت شعرى كيف غفل عن وروده مثل ذلك عليه فيقال له اذا
جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون
موجودا فى الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذى يجب ان يفهمه
المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص فى الاصول فان قلت يتوقف
على اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له
التخصيص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان
قلت يتوقف الفرق بينهما فوجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وا
انتفاء الامرين فى موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم
بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففى ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ
له حقيقة لم يرد بها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذى
نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما
يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك فى موضع
النزاع فيبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة
عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يق
عليه لا نم دلالة العرف على القبح فى الكل نعم هى فى غير محل النزاع موجودة
ومجرد الاشتراك فى مفهوم التجوز لا يقتضى التسوية فى جميع الاحكام

يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لا
انتفى المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي
قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ اه قلنا ما المانع من تاثيره
بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض المجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن
قد وجد القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا التاثير وانتم تقولون
بمثله في زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه فاذا
تم الكلام ينقطع ولا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين
الحال فما نصب القرينة فالمجاز والا فما بعدها فالحقيقة فعلم ان الدلالة
عندنا وعندكم انما يستقر بعد مضي زمان واختلاف بالطول والقصر
يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم مقام قبل وقت الحاجة
لظهور منع قيامه بعدها علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله
هو في وقت الخطاب فيجيء احتمال المنافي لقيام الدلالة قبل وينتفي فيحصل
الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن
تكليفا الى اخره قلنا ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الا
الانشاء لا ترى الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد
من قرن البيان المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد
يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام



واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه
الاول وهو الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران
البيانية وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة القرينة
للفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق
مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان
فرض وقت الحاجة فيه متاخرا امتنعنا قبح التاخير فيه وان فرض مقارنا
للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه
من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة
فيها بالخطاب بمقتضى العرف وذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة
المبينة للمراد فيها يجعل حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا على ما هو التحقيق
في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر
الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون قد دل على شيء خلاف ما هو به
قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا نعم ولكن لا بد من بيان محل التجرد
فان جعلتموه وقت الخطاب فمم لانه هو المدعى وان كان فيما بينه وبين
وقت الحاجة فمسلم ولكن لا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان
يكون دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة
التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم

اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضاير ولا فيه خروج عن
القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول با
الوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة
التوقف الى الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد توقفا والتوقف
فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها
يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم
فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال **المطلب التاسع** في الاجماع
الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى
فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق فقد نقل في الاصطلاح
الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى
الشرعية على امر من امور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به و
حجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم امتناعه واحال ا
الاخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان
الوقوع والعلم به والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججهم ركيكة واهية
فهي بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق و
قد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في
مدركها فانهم لفقوا في ذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن



ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها
كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق
مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم
حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا
في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية
الاجماع في الحقيقة عندنا انما هو باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول
المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه حجيته على
طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة
في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع
تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه
ولكن يعلم وجوده كونه في جملة المجتمعين ولا بد في ذلك من وجود من
لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه
عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم
في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او
اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما
الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا
عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار

اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة
العشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الا
الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من
الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به
للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من
الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير
قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره
في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع
بالمخالف وبتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد
وبارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة ع
لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي
ذكرناها وهو العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في الاصول من غير اقامة
قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله
كما سنذكره ولقاعدة الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في
الفساد من ان تبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراهم في مواضع لا يكاد
ينالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع احق
من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا ففيهنا فوائد



فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا
هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون
قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى
في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى
نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما
ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب
لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال
الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث
كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة ره
بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها
علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة
بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر
كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة
النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة ره انما يدل على حصول
العلم به من طريق النقل كما يفصح به قوله اخرا علما وجدانيا حصل بالتسامع

وتظافر الاخبار الثانية قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من
الاصحاب ولم يعلم له مخالف فليس اجماعا قطعا خصوصا مع علم العين
للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي
موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم
الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر
ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير دليل ولا يلزم من
عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة
انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ
بمأمون على الظنون الثالثة حكي فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق
المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراد قائله اللحوق في الحجية
لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف
وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهر في الرواية بان يكثر
تدوينها او الفتوى بها ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى بان الشهرة
التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة
بعده واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره
كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث
مبينا الوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه



يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما
جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها
شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما
حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا الذي تبينته
وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي
والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتابه المسمى بالبهجة
لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان
الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال
السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ
من كلام العلماء المتقدمين اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين
لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا
لها بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطء
يمنع الرد وقيل بل تردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا
وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل
يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ
بالبعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان
الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسألة البكر

للاتفاق على انهما لا تردّ مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح لبعض العيوب لانه
واقفة في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة
المنع اذا وقع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز وفي صورة الجواز
لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان
الامام في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى
على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى
وهكذا القول فيما زاد **اصل** اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فان
نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين
علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في
زوج وابوين وامرءة وابوين ممن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين
ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم
يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم
الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولا يلزم ذلك وجوب متابعته
في جميع وهذا كله واضح **اصل** اذا اختلف الامامية على قولين
فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق
في الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين
دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا



قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير
في العمل بايهما شاء وعزي الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والا
التماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه
اطراح قول الامام قال ومثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلفت على
قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا
لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق هنا جيد والذي يسهل الخطب
علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق ره اذا
اختلفت الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال
الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان
القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع
بعد الاختلاف وكلام المحقق ره هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح **اصل**
اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه
قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما عرفت
يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره واحتج الخصم بان الاجماع اصل
من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة
اعني كلام الرسول صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد

فائدة ثانية الاولى لا بد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق
المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله
باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لدلالة
ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم وكفرض اسنادها الى الرواية فترك
البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر
فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة
له حتى حكم التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق
الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناشئ عن قلة التامل وح فقد يقع
التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في
وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل و
ربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج
الخبر الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي
ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان
اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط
في نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب
الترجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه
في الجانب الآخر كما ستعرفه انشاء الله و قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ



الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد منه فهذا شأنه
لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما
اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في
الحجية كما تقدم لكن لا تجوز عليه ح في الاعتداد به وذلك ظ المطلب

الثامن في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر و احاد فالمتواتر هو
خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا
عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت
ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد
العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار
قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد
من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب كل واحد كذب الآخرين قطعا
ولان المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد
كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود
والنصارى فيما نقلوه عن موسى او عيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي
وهو ينافي نبوة نبينا محمد صلعم فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق
الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم
يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه

وذلك ح ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما
مثلتم به وبين العلم بالضروريات والتالي باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا
وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا
الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو
منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك بالضروري
فهي كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما تفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد
جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر مؤتلف من الاشخاص وهو يغلب
بفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود و
النصارى لم يحصل بشرايط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه
قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي
بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة فوجود العادة ههنا وعدمها
هناك ظ وعن الرابع ان تواتر النقيضين ممتنع عادة وعن الخامس ان
الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا
من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس
العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق
لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان



ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط بعضها في المخبرين و
بعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع
معه في العادة تواطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه
في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني
بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد
التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا
لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة
او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره المرتضى ره وهو
جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد ره اذا
كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن
سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة
وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار
الواردة بمعجزات النبي ص سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر و
تسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر
النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلم الذي تتفرد الامامية بنقله
عطف على قوله واي فرق
والا جوزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان
وقد اشترط بعض الناس شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاعراض عنها

اخرى **فائدة** قد تكثر الاخبار في الوقايع وتختلف لكن يشتمل كل واحد
منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير
المؤمنين في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك
فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ
شيئا من تلك الجزئيات درجة القطع **اصل** وخبر الواحد ما لم يبلغ
حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه
نعم قد يفيده بانضمام القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضم
اليه القراين والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف
على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات
على حال منكر غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته
فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا
وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه شك وهكذا الحال في كل ما يوجد
من الاخبار التي تحفه القراين بل احاد ونها فانا نجزم بصحة مضمونها
بحيث لا يختالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك **احتج** المخالف بوجوه
احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا
باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد ونقاه



وانتفاء اللازم **الثاني** انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل
الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم
باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم
اجتماع النقيضين **الثالث** انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطية
من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع **والجواب** اما عن الاول فبا
المنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يخرج عن العلم
واما عن الثاني فبانه اذا حصل قطع في قضية امتنع ان يحصل مثله
في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطية حتى فلو وقع لم
يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى
على خلاف ذلك ظاهر الفساد **اصل** وما عرى من خبر الواحد عن القراين
المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا
سوى ما حكاه المحقق رحمه الله عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف
وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف
بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم
بن زهرة وابن ادريس وابن براج الى الثاني وصار جمهور المتاخرين الى الاول
وهو الاقرب لنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار
الطوايف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوايف احدا من القوم
حيث تسند الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوايف علقه
باسم الجمع اعنى القوم ففى كلتيهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا
المعنى مع التوزيع بحيث يختص لكل بعض من القوم بعض من الطوايف
قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من
قومهم او لينذر البعض الذى يحصل به التواتر كل واحد من القوم او
ما يؤدى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه
الذى ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم
وجوب الحذر وليس فى الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل
على معناه الحقيقى باعتبار استحالته على الله يوجب المصير الى اقرب
المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلنا قد بينا فيما سبق ان
لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه اذا حصل المقتضى له وجب والا لم يحسن
فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحينئذ يوجد
يجب فالطلب لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق
الطلب اقرب المجازات لا الايجاب فى موضع النظر فان قيل وجوب
الحذر عند الانذار لا يصلح عند الا بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص



اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم قلت لا انذار هو كما
ذكره الجوهرى قال ولا يكون الا فى التخويف وقريب من ذلك فى الجمهرة والقا[موس]
والخوف يوافقه ايضا ولا ريب ان جملة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم
وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب
يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا اقتضت
الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل بعد
اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء ومع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول
فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه فى الاية يدل على ان المراد
بالانذار الفتوى فقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف
على ثبوت صرفية المعنى المعروف المذكور بين الفقهاء والاصوليين للتفقه
فى زمن رسول الله ص على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته
ومعناه اللغوى مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى
يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله فى ذلك العصر الثانى قوله تع
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الله سبحانه علق وجوب
التثبت على مجىء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا
لم يجب التثبت عند مجىء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب
او الرد وهو باطل لانه يقتضى كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده

[illegible]

ين وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به
مبني على القول بحجيته فيكون حج من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها
الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة ع واخذوا عنهم
او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال
الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف
واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم
ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة ع
حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة
في النهاية اما الامامية فمنهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه
الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي
جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى
المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق عن الشيخ
سلوك هذا الطريق في الاحتجاج باخبار الاحاد المروية عن الائمة ع
مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم
اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم
المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك و
هذه سجيتهم من زمن رسول الله ص الى زمن الائمة عليهم السلام فلولا ان

الاخباريون



[illegible]

ان العمل بهذه الاخبار جائز لا ينكروه ولتبروا من العمل به وموافقونا من اهل
الخلاف ايضا احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين
اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في
الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع
وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كا
القول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم
بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلم في نحو زماننا منسد
قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد
ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا
والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة و
الضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا
من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة
فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من
شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة
العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول

لا يقال ... اثبت به حجية الاجماع السكوتي ونحن لا نقول بحجيته عند الامامية لانا نقول ان الاجماع السكوتي اذا تكرر في الموارد المختلفة التي لا تكاد تحصر مرة بعد اخرى وشاع وذاع العمل والحكم بلا نكير في الامور العامة البلوى يفيد العلم العادي بالاتفاق كالتصريح ... وهذا من جملة ذلك ...

[illegible]

ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها
ومثلها الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى ره في معنى الاسباب و
الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها
بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال
الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة
مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه
من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك الظن مخصوص
بمن قبل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام
الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين
في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع
وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد
اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك
في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها
على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا
الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظواهر الكتاب
والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون
الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة



والضرورة الدالتين على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير
صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف
ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر واحتج
في ظاهر الكتاب حجة القول الآخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى
عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق
شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل
الحرمة وهي تنافي الوجوب لا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره
السيد المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر
الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا
لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى
ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها
ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج
على ذلك والنقض على مخالفهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب
الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد
ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في
الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها بالبحث عن العمل بخبر الواحد
انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف

للامامية او موافقيهم بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك
قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي
يعلمه منهم كل مخالطهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم
لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا
يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك بالمسلم الدال
بمفهومه الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث الايمان واشتراطه
هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وحكى المحقق
عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما
بالكذب محتجا من ... والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخصص
والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان آيات الذم ظاهرة بحسب ... في
الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا
يعتقدونه وآية النهي محتملة لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها
للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة
ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة المشار اليه وفي آخر حجة
او من ثم يقضي بمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد



انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره المرتضى فجوابه
اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا
غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله له نقض
لغرضه اذ لم يتصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر الواحد وثانيا ان
التكليف بالعلم ليس جاريا عندنا ومعلوم ان تحصيل القطع بالحكم الشرعي العلم
في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه
في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلم لا يجدي
بالنسبة الى زماننا مع عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية
لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع
الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر
الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه في
بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العلم بالاخبار
فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه
يعلم من مذاهب ائمتنا عليهم السلم فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه بالضرورة
فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم
ما يقع فيه اختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد
الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة

لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الائمة
امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه والتكليف فيهما بتحصيل العلم غير جائز والا
الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره
في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن
في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان
تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا
حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيامه على العمل بخبر الواحد وعدمه
مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر الاخبار المروية
في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت
على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها
مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد ونفي الكلام في التدافع
الواقع بين ما عزي الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه
عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام
اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت
حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا
وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المع
المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها



في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى واما
الانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين والاحكام منهم وكانت استفادة م
القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا
على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ
بما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف ههنا انه عمل بخبر الواحد
اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال
وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه
وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه
الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه
امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب
على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض
واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل حجاج
الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى آخر ما ذكره هناك
وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ
هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه ولقد اهمل القدما
بالبحث عن احوال الرجال العرب الحائر ان يكون طلبا لتكثير القراين وتسهيلا

ببيل العلم بصدق الخبر لما ترى في الوجه الثالث من حجة القول الأول وكذا
اعتناؤهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء التواتر وحصوله عليه وعلى
هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الآحاد فيها غير معقول
وقد طعن بذلك السيد المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا
وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة الثالثة
لما اشرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله اصل
وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي فالاول التكليف فلا تقبل رواية
المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع
عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف
على ذلك ايض ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به
وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وسلمنا لكن الفارق
موجود كما يعلم من فرق عدالتهم في القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق
ان منع قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق الاولى لان
للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما تمنعه عن الكذب والصبي باعتبار
علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يجترئ عليه الكذب لانه لا يستحق به
العقاب ولا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما
الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط



الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدر
مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف المتأخر
بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو الظاهر الثالث
الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم
بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير
وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما
رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق ره بانا لا نعلم الى الآن ان الطائفة
عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة
من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وحكى والدي ره في فوائده على الخلاصة عن بعض
المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي
عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية ولا فسق اعظم
من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من
الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور الشرط الرابع العدالة
وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات
المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايض وظاهر جماعة

من متأخريهم الميل الى العمل بخبر المجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة
ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في
الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذا
صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها
لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في
العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا
الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة
بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا
الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو عدل والا فهو فاسق
وتوسط المجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان
تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الاية معلق
بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص
عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه
الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع هذين الوصفين
لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد ذلك كون المراد من الاية
هذا المعنى ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم
نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع



الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة
الفسق في الواقع حيث لا يحجزه عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم
العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية ح
وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف
القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط
العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني
على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول
الشيخ فلا تعلق له ببحث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي
ادعاه ولو نهض دليلا لخصص به عموم ظهور الاية لكنه مردود بما
اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله
فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على اصل الحصول فرده
الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة
لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا
بمجرد الاخبار ويبقى في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة
في صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة على التقريب الذي
ذكرناه انما يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب في
الواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العا

فاضية لعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد
بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية
توجب الفسق ولا يكون له ملكة يصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع
وح يثبت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة المفسر وحاصله ان الواسطة
المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها
متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان
العلم بانتفائه الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمناه لكن التعليل
الواقع في الخبر لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم
عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحجز عن الكذب فيقوم
في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم نظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه
في خبر الفاسق وقد تبين ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل
توجد فيه **الشرط الخامس الضبط** لا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له
قد يسهو عن بعض الحديث يكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم
بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر
او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك
من اسباب الاختلاف فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ
غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال



قال المحقق ره فلو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن
معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر **اصل** تعرف عدالة
الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل له
الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا او هو واضح ومع عدمه باشتهارها
بين العلماء او اهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية
من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد للواحد من التعدد قولان اختار
اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح با
الترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة
عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدلين
فيها كما هو ظ وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها او البينة
يقوم مقامه شرعا فيعتبر عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على
الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى
في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج
بعموم في آية ان جائكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد العدل فيه بحيث
يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره والا لزم من ذلك الاكتفاء
به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط
فلا نزاع الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة

لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط
بهذا المعنى على شروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية
عند من يعمل بخبر الواحد من ان تبين اذا اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها
على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكون فيه الواحد والعجب من
توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذه الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام
الشرعية شرط يزيد على مشروطه فهو الذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك
في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل الخلاف من القياس فكانه قد
وقع في كلامهم فتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس وقد اثبته على
ذلك فاوجد في كلام بعض العامة حكاية عن بعض احد منهم ان الاكتفاء بالواحد
الواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة
في الراوي على ان المراد بالفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف
قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه واما من
الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا او نحو ذلك من الادلة على وجه
يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك
لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر
على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم
وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر



ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه من ان مقتضى الاية توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق
وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معها لانا نقول الاجماع من قبول العدلين
تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم وان
وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكفي
فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في حجة الاول تمام هو الى
القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريقة معرفة الجرح كما
التعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد او اشتراط التعدد جار فيه والمختار
في المقامين واحد اصل اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين
عن ذكر السبب فقال بعض بالقبول فيهما وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا
ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع
فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة
لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ المتعرض
منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه العلامة
هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما
والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما
حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك
يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر

لايحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة **اصل** اذا
تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما
اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا
بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما
امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس
قدس الله روحه ان كان مع احدهما رجحان بحكم النظر الصحيح باعتباره
فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه **اصل** اذا
قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء
بتزكية الواحد وكذا لو قال العدل لان ذلك بناء على اعتبارها وهو اختيار
الاكثر وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا اخبر
بعض اصحابنا وعنى الامامية تقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم
يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
فلم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لا يقبل
لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كا
المجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان
الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء
معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر



لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه
بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة
وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى
يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص
اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة
من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده
غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال
الرواة ليؤمن من معارضة الجرح **اصل** لا بد للراوي من مستند يصح
له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم
نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع
من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه
القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازة
رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة
ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق
القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض
اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له
الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه من المجاز له الى غيره

بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط
لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها
من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير
عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا
مانع منه ومثله في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي
ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق
وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من الناس اجازوا في صورة الاعتراف
ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه
ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكره العلامة ره فانه منع من استعمال
هذه الالفاظ ونحوها وان كانت مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم
يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظ حدثني
ليس على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه
وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى و
ما اثبت وهذا من السيد في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من
مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى حدثني
ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة
اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرئ عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما



بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره هذا الكلام عن السيد في النهاية
ونظر فيه قائلا بانه يمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظة قراءة عليه انه سمعه
من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف
ما ذهب اليه السيد واتفاق من عدا من علمائنا الى صحة اطلاق المقيد على القراءة
مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد
المعنى الثاني جواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي فيها حدثني واخبرني وما
اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد
عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق ويظهر من العلامة
في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان
ما للمحدث ان يرويه له ذلك اجازه او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه
مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي
الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع ان غرضه
نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث
عن القرائة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرء
الحديث على غيره ممن قرئ عليه فاقر به حدثني واخبرني واجري مجرى ان يسمعه
من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرء عليه فاقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا

كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد و يعلم ان الشيخ حدثه و انه سمعه لا قرأ
له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني و اخبرني لان معنى حدثني و اخبرني انه
نقل حديثا و خبرا عن ذلك و هذا كذب لم يجز و ذكر بعد هذا ان المناولة و
هي ان يشافه المحدث غيره و يقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي عن
فلان يجري مجرى ان يقرءه عليه و يعترف به له في علمه بانه حدثه ثم قال
فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به و لا يجوز ان يقول
حدثني و لا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة و قال بعدها و اكثر
ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية مجرى
ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي و سماعي فيجوز العمل به عند من عمل
باخبار الاحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب و
سوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو با
النسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني و نحوه لا مطلقا و قد حكم بمثل
ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء و
تفاوت عبارته في التادية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في
صورة القراءة و عبر هنا بما يشعر بنوع شك نظر منه الى ان دلالة
الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة و الامر كما قد عرفته
فظهر انما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا



هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها
معلوما بالتواتر و نحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا و العلم
بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال و لا مدخل للاجازة فيه
غالبا و انما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي و الائمة عليهم السلم
و ذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء
عن الاجازة ربما اتفق في غيرها من باقي وجوه الرواية فتراعى غاية التصحيح و الاحتراز
من حدوث التصحيف و شبهه من انواع الخلل و يلحق وجه الحاجة الى السماع و نحوه
و ذلك ظ و بقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما
ذكرناه و لذلك ثر نا طي ذكرها على غرم          يجوز نقل الحديث بالمعنى
بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ و عدم قصور ترجمته عن الاصل
في افادة المعنى و مساواتها له في الجلاء و الخفاء و لم نقف على مخالف في ذلك
من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف و ليس له دليل يعتد به و
حجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت
لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد و انقص قال ان كنت تريد معانيه
فلا باس و منها ان الله سبحانه و تعالى قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة
و من المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها
و ذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل و ان تغاير اللفظ

ای النسبة الی تلک الکتب المتواترة فان تواترها مغن عن قراءة الشیخ او القراءة علیه او غیر ذلک

او غیره بانی سمعت هذا من فلان او یقال له هل سمعت هذا الخبر فیشیر براسه او باصبعه او یقر به علیه حین ذلک فلا ینکره و لا یعبر بعبارة و لا اشارة او یشیر الی کتاب یعرف ما فیه فیقول قد سمعت ما فیه و لم یقل اخبرنی فلان ان ترید عنه او حدثنی ما فیه عنه او غیر ذلک

قوله و عدم القصور الخ یدل علی انه لو افاد الحدیث حکمین لا یجوز نقل احدهما و السکوت عن الآخر و فیه تامل و لم یکن له دخل فی الاول و کان المراد عدم قصوره فی افادة ذلک المعنی لا جمیع المعانی فتامل

قوله فی الجلاء و الخفاء انه یشعر بانه لا یجوز مع کونه اجلی و لا وجه له و کذا علی تقدیر کونه اخفی مع العلم بفهم السامع له فتامل

قوله ان کنت ترید لعل مراده علیه السلام ان کنت ترید بقولک قال فلان نقل معنی ما اقول فلا باس و ان ترید بقولک قال فلان ان هذا الفاظه فلا یجوز لانه کذب

اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر
الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا
ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقاً
وهو مختار والدي ره وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا انه اذا عرف
انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه
في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه كما سنبينه وحكى في النهاية
القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال هو قول محمد بن خالد من قدماء
الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ رضي الله عنه
ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط
ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة
عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما
اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهو يدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر
على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول وكرره لنا ان من شرط
القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع
اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد
لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وعن غيره ومع فرض اقتصاره على
الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز



ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع
هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة
في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل
الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو محل شهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان
كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها
لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة
ره ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة
لان عينه غير معلومة وصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع
عنه وليست تعديلا لان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه
ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرف بفسقه ولو عينه
لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على
الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين
ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في غاية البعد وعلى
تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد على اوله
ما ورد على العلامة ره وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به
عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة القائلين بالقبول مطلقا

وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى
عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا والعدالة تنافي ذلك و
منها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي
العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها
لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل
بتقريره     ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها
في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل
العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا
الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم
ان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن
بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط
سوى الاتصال بالمعصوم وحده وفي الاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في
الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر
ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني
الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارض ذم
مقبول مع عدم ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة



قوله بحضور وقت الفعل المنسوخ فيكون ح نسخا ورفعا للحكم بالنظر الى المستقبل والخلاف بين المجوزين للنسخ في جواز نسخ لان شمل الفعل المامور به في الحال يجوز ان لا يكون فيه مصلحة في المستقبل فينسخ الامر به في المستقبل مع كونه مامورا به في الحال على الاستحالة فيه سواء فعله في الحال ام لا اذ لا فرق بين المطيع والعاصي في حسن توجه الامر والنهي اليهما بالنظر الى المستقبل بعد الاطاعة او العصيان وهذا واضح بالنظر الى المامور به الذي يكون وقته بقدر فعله واما الواجب الموسع الذي يزيد وقته على قدر فعله فبعد حضور وقته وفعله فواضح ايضا صحة النسخ بالنظر الى ما بعده

بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو
(اذ لو اتصف احدهم بصفات رجال الموثق او الضعيف يسمى الحديث باسمه لان تسميتها تابعة لادون المراتب)
ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب
ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل
اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في فريدين لقسمين الرابع الضعيف
وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بفسق
فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان
له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاقسام الاربعة
وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دورانها في الفاظها
على السنة الفقهاء     في النسخ     لا ريب في جواز النسخ ووقوعه
وما يحكى فيهما من الخلاف فلا ينبغي ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط
مضي وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا ووافقهم على ذلك جمع من العامة
وحكى المحقق ره عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب
اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق
النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا
والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو
ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان
يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر

به فيما احتج المخالف بوجوه الاول ان قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء
ويثبت انه فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابرهيم
بذبح ابنه ثم نسخ عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي صلعم
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ
قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي فجاز
الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات
متعلقان على المشية ولا نسلم انه يشاء مثل هذا الفدى وعن الثاني
ان ابراهيم ع لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات
كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به
لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة
بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة
في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما
فان كان حسنا كان كل ... على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر
مرادا فلا يكون مامورا به وينتفي النسخ ح
يجوز نسخ كل من الكتاب
والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة
المتواترة وهي به ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف
وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا



ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد
مظنون وهما معلومان ولا يجوز ازالة المعلوم بالمظنون وقد ذهب شرذمة من
العامة الى جوازه وربما ادعى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محل الخلاف هو الوقوع
واما اصل الجواز فموضع وفاق وان البحث في ذلك قليل الجدوى وفي الاشتغال
بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز النسخ والنسخ به خلاف مبني على الخلاف
في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي ام لا قال المرتضى رض
اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا
منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه
ولا النسخ به وهذا القول غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما
الاجماع عندنا فلانه مستقر في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده و
اذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة
يقتضي ثبوته في الاحوال كلها مستقرا لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين و
هذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي ص خبر عن امته بانه
امته لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا
على الاحكام كادلة الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول
الاحكام التي تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع
الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه

الاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما يثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
هذا كلام السيد ره وحكى المحقق بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع
دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون
مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتأخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا
وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع
قال المحقق ره في هذا الوجه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول
النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكان الحجة فيه
فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية عنه
وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملتها قول
النبي ص وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى
معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل حكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر
شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة
العبادة المستقلة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة
او غيرها وهو مذهب جمهور العلماء وحكي عن قوم من العامة القول بان زيادة
صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها يخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو
ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل
هي نسخ ام لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل



دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى ره
ان كانت الزيادة مغيرة بحكم المزيد عليه الشرعية حتى يصير لو فعل مستقلا
من دون تلك الزيادة لكان غير مجز كان تلك الاحكام الشرعية التي كانت له
او بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين
على سبيل الاتصال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية
لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن
لهما حكم وكان ما فعلهما ويجب عليه استينافهما ولان مع هذه الزيادة
يتاخر ما يجب من تشهد وتسليم ومع فعل هذه لا يكون كافيا وكل ما
ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره
عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا
بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي
فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله
نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر
كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا
نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا التشهد وان كان التغير فيهما
ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقب التشهد للثانية
يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا للتعجيل اذ لم يرفع الدليل شيئا غير ذلك

واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما فى الباب ان
وجوبهما لما كان منفردا فصار منضما والشئ لا ينسخ بانضياف غيره اليه
كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا
لما اجزتا بعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل با
العقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعى لكان نسخ
اجزائهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذه
الاختلاف يظهر من جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ
به الدليل المقطوع به فكلما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به و
هذا عند التحقيق ترهين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

فى القياس والاستصحاب

القياس هو الحكم على معلوم
بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم فموضع الحكم الثابت
يسمى اصلا والموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهى اما
مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة
الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن
اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فنفيه يعد من ضروريات المذهب واما
المنصوصة ففى العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى رحمه الله المنع منه ايضا وقال
المحقق رحمه الله اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط

اعتبار

اعتبار ما عدا تلك العلة فى ثبوت الحكم جاز تعديته الحكم وكان ذلك برهانا وقال
العلامة رحمه الله الاقوى عندى ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها فى الفرع
كان حجة واحتج فى النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية
والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة
لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج
بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هى الاسكار
وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد اضافة الى الخمر معتبرا فى العلة و
اذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد فى العلة
فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله فى العقليات حتى يقال الحركة انما
اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فى الحركة القائمة بغيره لا
يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا فى الجملة لكن العرف سقط
هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة
لانها سم يقتضى منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور
الغاء القيد لكن دليلكم انما يمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه
مسكرا اما لو قال لعلة حرمة الخمر هى الاسكار انتفى ذلك الاعتبار ثم اورد عليه
الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضى المتحركية فهذا المعنى يمتنع
فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا آخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال فههنا ان

نسلم انه لا تنبيه ابطال من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي القياس هذا القبيل قلنا
ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في الاحكام
المنصوصة كذلك وقولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في
هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم
بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل
محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن
جعل البعض فرعا والآخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال
بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع
انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل لان يكون
في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون تقدير تعليل
بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان
التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان
قوله حرمت الخمر لكونها مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب
ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في
جميع مواردها فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة ره لم يقف على
احتجاج المرتضى ره في هذا الباب فلذلك جعل النزاع فيه بين القوم لفظيا
وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى ره مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج



على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة
فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله
دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو
الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر
قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا
دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله
الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص
على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص
على الحكم في قصره على موضعه ليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على
العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما
له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ره ودلالته على كون النزاع
في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة ره الاتفاق فيه نعم من جعل
الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره وفي وجه يظهر من
تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى ره
فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يتمهد الحال بانسلاخ الخصوصية عنها
تعلق الحكم بها لا بيان الداعي او وجه المصلحة

ذهب العلامة ره

في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعليق الحكم في تحريم التافيف الى انواع
الاذى الزائد عنه من باب القياس ويسمونه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق
وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهوم ويعبر عنه
عليه ويسمونه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا
لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا
للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول
فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي
الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق حجة الذاهبين الى كونه
مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم
كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى
للقياس الا ذلك واجيب بان معنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى
يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم لغة ولهذا
يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي
له ورد بانه لا نافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى
حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس
وحجة النافين له القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف
على استحضار القياس واجيب بان التوقف على استحضاره كالقياس



الشرعي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد و (لا الجلي)
اذا عرفت فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته

**اصل**

اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت
آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو
الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل فالمرتضى رحمه الله وجماعة
من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد رحمه الله المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد
مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها فان الاتفاق واقع
على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعدها استصحابا للحال
الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن طرحه
قال بالثاني احتج المرتضى رحمه الله عليه بان في استصحاب الحال جمعا بين حالين
في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء
في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير دلالة
واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان
الدليل يتناول الحالتين سوينا بينهما فيه وليس هنا استصحاب وان كان
تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز
اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى
الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك

الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا
لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك
كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع
مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى
وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل
تعلق بشرط مراعى ولم يتعلق فان وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى
انما ثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة
على ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد
ثبت في المعقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد
استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد ولا كونه في الدار في الثاني وقد زالت
الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك
وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى ان
من ادعى ان رؤية الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال ويقابل ذلك يجيب من قال
فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار
وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم
مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر يجوز زواله لغلبة البحر
الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر



الاخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم
بثبوته في الثاني اما ان المقتضي للحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير
واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب
زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا
بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت
ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد
طرفيه الى الاخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح
من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا
باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف
وذلك كمسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه
وكذا العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها
ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء انكحته ولم تقسم امواله وعزل نصيبه من المواريث وما ذلك الا
لاستصحاب الحال حتى وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب
العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة
الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا

اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب
محكي عن المفيد ره قال والمختار واحتج له بهذه الوجوه ثم ذكر حجة المانع
والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك
الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب قضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا
فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل
الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ
المذكورة رافعة لذلك الاقتضا فيكون الحكم ثابتا بالمقتضي لا يقال ان المقتضي
هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى
حل الوطي لا مقيدا بوقت الى وقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي
لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني
بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء
ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع
عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيله لموضع
النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه استشعر ما يرد على
احتجاجه من المناقشة فاستدركه بهذا الكلام وقد اختار الاكثر المعتبرين قول



قول المرتضى ره وهو الاقرب

## في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل و
لا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في
تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه
في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد
في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها او لا ذهب العلامة ره في التهذيب و
الشهيد في الذكرى والدروس ووالدي ره في جملة من كتبه وجمع من العامة الى
الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة
بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه
بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز للمطلق الاجتهاد فيها فكذا هذا
واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا
يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون
بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وح فالتجويز
المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار
على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد
المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط
بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة

في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الحاقه
من باب منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد النص عليها
ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا
اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك
ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يسوى بينهما
لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة
عليه وقضاء الضرورة به والقضية ما نصوصه في موضع النزاع ان يحصل
دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه
يفضي الى الدور لان تجزيه في مسئلة التجزي يتعلق بالظن في العمل
بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف
المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بل لابد
لمن كان بالغرض لحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد
لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم في الاستنباط والرجوع فيه
الى التقليد وان شئت قلت تركيب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف
وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع
ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل
ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية العرفية ما يتوقف عليه استنباط



الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك
معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما
بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن
السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة
ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال
الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز
من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي
والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها
وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك
بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف كما هو في الفقه
وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال لا لمن لا بد له منه فان قوة
قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك
يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح
في مواضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم
عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث
العالم وافتقاره الى الصانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث الانبياء
مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا وان لم يقدر على التحقيق

والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين
بأن هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن
مع أن ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه
فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا
يحصل بها الدربة فيه ويعين على التوصل اليه وما لهج به جماعة
او جهال من بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما
ذكرناه من الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي
تقتضي الضرورة من الدين بكذبها

اتفق الجمهور من المسلمين
على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف
بها واحد وان الآخر مخطئ آثم لأن الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليها
دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شرذمة
من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان
عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان
كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع
فيها ولا اثم عليه حينئذ قطعا بغير خلاف فيه نعم اختلف الناس في
التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله تعالى
فيها بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد



كل مجتهد فهو حكم الله تعالى فيها في حقه وحق مقلديه وقيل ان المصيب فيها
واحد لأن لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو مصيب ومن اخطأه فهو مخطئ
معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة
في النهاية رأي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف
كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم
كان ترك الاشتغال بتقرير الحجج على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال

والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ العامي
والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا
له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي
الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية
اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر
هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لا يبلغ درجة الاجتهاد سواء
كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزى في الذكرى الى بعض قدماء
الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام
وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصلة من مناقشة العلماء عند
الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع
الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته

والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من
الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير
تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل
الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان
اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في
ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول
الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند
نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال
للتوقف فيه          وحكي منع التقليد في اصول العقايد وهو قول
جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف و البرهان الواضح
قايم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
مصير الى المنع في هذا الاصل وذكر الاحتجاج عليه قال واذا
ثبت انه غير جايز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره
نعم وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الامصار على
الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد با
الادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوايل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا



حاصلا لكل مكلف لم يتوقف بوصف المؤاخذة فيحصل الغرض وهو
سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة
موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك قبيح ولان
النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام
ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة
وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة
الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس شيء اوضح من تحرير
الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم
بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث توجب الطمانينة وهذا
يحصل بايسر نظر فلذلك لم يتوقفوا في قبول الشهادة على استعلام
المعرفة ولم يكن النبي ص يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذا كانوا
يعلمون منه العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر
الاقدام يدل على المسير افسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج
لا يدل على اللطيف الخبير          ويعتبر في المفتي الذي يرجع
اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد
اليه علمه بحصول الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار
المتواترة او بالقراين الكثيرة المتعاضدة او شهادة العدلين العارفين

لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود
كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان
العلامة ره قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة
اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد
بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى
بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه
قال المحقق ره ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصديا او لا
داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه
بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد
ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسته وممارسة
العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف
بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق ره هو قوي
ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية
على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في
النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص
اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتا



الاستفتاء الاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم جوازه
فلا بد من علم بحصول الشرايط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين
ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامي
طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة
والديانة ايضا وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول
كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة
والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذا العلم
بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد
المفتي ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان
علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان
كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو
قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول
الاعلم اقرب ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا والعمدة
على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع
قال المحقق ره تقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من
الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا

فلا اعتبار برجحان ورع الآخر وهو حسن ذهب العلامة في
التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق
ومنع من ذلك المحقق فعدّ في شرائط تسويغ الفتوى ان يكون
المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي فيها اتى
به وبجميع اصوله التي يبنى عليها وقال في موضع آخر اذا افتى المجتهد عن
نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخرى فان كان ذاكرا لدليلها
جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره
الى الاول فلا كلام واذا خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب
ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على
المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب استينافه عليه بعد ذلك
يحتاج الى الدليل وليس بظاهر لا نعرف خلافا في عدم اشتراط
مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا ويحتج
لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي
وبلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت
ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه وحجة المذكورة
المنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان
يذكر ويمكن الاحتجاج بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا



سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا
الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صحة حكاية الاجماع
صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا
لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد
وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور
ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها
بعيد من الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على
المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى
الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب في التعادل والترجيح
تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره
في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل
الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية
وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير
اليه اولا عند التعارض بعد امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة
الظنية منحصرا عندنا في الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة
اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة

كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فيرجح ما رواه الا
اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد من الخطا من الاقل ولان كل واحد
يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين
الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الآخر في وصف يغلب معه ظن الصدق
كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق رجح الشيخ
ما رواه الاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت
ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار ونظائرهم
على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم
والاعلم ابعد احتمال الخطاء والانسب بنقل الحديث على وجهه فكان اولى
الثالث قلة الوسايط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال
الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة علو الاسناد
وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال
الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان
احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحد اشخاص
الرواة في الخبرين او تشاركوا في الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات
الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندرة في مثله غير معقول
واشتراط الاتحاد والتساوي في الصفات مستدرك لان المفروض في باب



الترجيح استيثار احد الدليلين بمزية الترجيح وهو انما يكون مع التساوي فيما
عداها اذ لو وجد مع الآخر ما يساويها او يترجح عليها لم يعقل استيثار الترجيح بها
وبالجملة فهو في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي
بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روي
احد الراويين اللفظ والآخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا
بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ بالمروي
لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي
من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة
بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم
مطلقا لا مع عدم الضبط مطلقا والمعرفة في رواية المعنى كما شرطه الشيخ
ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد
الخبرين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيدا على الاستعمال فيرجح الفصيح
ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في
التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها
ان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى
ولا يوجد مثله في الآخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض
اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد

والله خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ
في احدهما حقيقيا وفي الآخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة
او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او
اقوى او اظهر منه في الآخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها
ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة
الآخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوه
اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل
مفردا اما الذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص
والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما
يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين المعنيين على
المشترك بين ثلثة معان وتوجيه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح
الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان
التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجة
وهي امور الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لم يعتضد
دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق رحمه الله
اذا عمل اكثر الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام
في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة



مخالفة احدهما للاصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند العلامة
واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة
الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه يستفاد
منه ما لا يعلم الا منه والموافق يسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل
فكان اعتباره اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل
النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لانه
يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل حجة الثاني ان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته
اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على
الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر
عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه
معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف
ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل
منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلوروده
بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا ينهض
باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين
نعم ما قال المحقق ره انه اما ان يكون الخبر عن الرسول ص وعلم التاريخ

كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لا يكن ومع جهل التاريخ
يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون
منسوخا وان كان عن الائمة عليهم السلم وجب العمل بالتخيير سواء
علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي
الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح
المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ رحمه الله
انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول
العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت
عن الصادق وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه
مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان
الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع
الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى
لمصلحة يراها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل
بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول
مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو
ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة
علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من



من الاخبار ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه
لم يثبت صحته ولم ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل
وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو معلوم من احوال الائمة
عليهم السلم اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح وكلام الشيخ عندي
هو حق والحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد واله الطاهرين

طریق چهار ضرب

منقول است از یک فاضل هندی بعد از انقضای ... هفت
سنگ ریزه چند بقصد صلوات و سی و هفت
سنگ ریزه چند بقصد لعن در سر اینها نشسته اول
دو رکعت نماز حاجت کند بعد از آن شروع
بر صلوات کند یکی را از سنگ ریزه های صلوات
جدا ساخته تا سی و شش عدد باشد بر هر یک
ده بار صلوات بخواند و بر آن یک جدا ساخته
شش بار تا همه سیصد و شصت و شش عدد
صلوات باشد بعدد ایام سال و آن سنگ ریزه
ها را باب انداخته و بعد از آن شروع کند بعنی
که یکی را از سنگ ریزه های لعن جدا ساخته
باز سی و شش عدد پس بر هر یک ده بار لعن
بگوید و بر آن یک باقی شش بار تا همه سیصد و
شصت و شش بار لعن باشد بعدد ایام سال یعنی
و آن سنگ ها را در جایی دفن کرده و عبارت
باین طریق است که اللهم العن عمر ثم ابابکر و عمر
ثم عثمان و عمر لعن الله عمر و اعرابیه او اخرکلات
راحتی منم را، عمر را خارج حروف ملاحظه نما
و کلوص ... به هر مطلب یکبار خواندن کافی است
است، ... لکن اگر روز جمعه یا دوشنبه یا روز قبل
عمر علیه اللعنة و العذاب که نهم ربیع الاول است بخواند
بهتر است و السلام تم بالخیر

مرت امراة علی غلام تخطر بالاراک فقالت یا غلام
ارید اراک قال هاک ان اشارة للماء ... فی شعر الاراک
فقالت لا ارید سواک

نفائم ... و ... دفاتر ...
اسعید ... قدس سره
الا غره التقاء ... نقیبان انه
... علی ال الرسول اعظیم
واذ کنت قد غیبت فی حد الثری
فالعلم والتوحید فیه مقیم
فی الفاتم ... بخ ... کلها
... الدین علیم

و ... فاتی و ... 
چون ... چو ... آوردم
روی ... آوردم
... امید آوردم
بر قول تو رفتم و امید آوردم

وایضا
... زجر ... بسیار از تو
... از تو
خوش ... از تو
... از تو باز از تو

وایضا
... علی الکریم بغیر زاد
... و القلب السلیم
... الکریم

[illegible]



[illegible]

[illegible]





[illegible]